















## الفهرس

- رفيق بن حمودة  
المفعول له والأشكال اللغوية المتصلة به لفظاً ومعنى، ..... ص 9.
- سهام الدبّابي الميساوي  
العمرة الرجبية، ..... ص 27.
- أحمد الخصخوصي  
الراعي النميري شاكياً محاجاً، ..... ص 57.
- توفيق قريرة  
المدخل المعجمي إلى إنتاج الكلام وتفسير ظواهر الخطأ، ..... ص 83.
- مختار الغوث  
هل كان للجاهلية نقد أدبي؟ ..... ص 113.
- عادل بن نصر  
الخطاب الفقهي بين قداصة الأنموذج وسلطة الاستعمال، ..... ص 143.
- سماح حمزة  
في النبيّ الإنسان والنبيّ المتمدّج، ..... ص 163.
- عمر العويني  
الحضور العربيّ في أعمال غبريال غرثيا مركيث، ..... ص 185.



# المفعول له

## والأشكال اللغوية المتصلة به لفظا ومعنى

رفيق بن حمودة

كلية الآداب والعلوم الإنسانية  
جامعة الوسط

### موجز البحث

المفعول له وظيفة تركيبية إعرابية ترجع في النحو العربي القديم إلى الفضلات، ويعتبر به عن الغرض أو السبب. توسلنا باللسانيات الحديثة لبيان أن الداعي إلى استعمال المتكلم للمفعول له هو تفسير حدث بحدث آخر، وأن هذه العملية تخضع لضغوط مفهومية وأخرى تركيبية. وقارنا بين المفعول له وسائر المفاعيل لنبين ما بينها من تداخل وتفاصيل. وقد أفضى بنا البحث إلى اقتراح توسيع دلالة المفعول له. فاعتبرنا أن المعنى الأصلي هو الأجلية، وأن هذا المعنى يتفرع إلى غرض وسبب ونتيجة تظهر في أشكال تركيبية كثيرة وقفنا على أهمها. ثم بينا أن معنى الأجلية ينتشر في أبنية تركيبية يرجع بعضها إلى فضاء الجملة ويرجع البعض الآخر إلى مجال النص.

### مقدمة

ينتزل هذا البحث في إشكالية دور الألفاظ في وسم المعنى (الشريف، 2002 : 31). فقدر المعاني أن تتحقق بالألفاظ. ولا فائدة في لفظ لا يحمل في إنجاز معناه. فضلا عن ذلك تقتضي، خاصية الإبداع *créativité* ومحافظة الألسنة الطبيعية على قدرتها على التعبير عن أغراض الإنسان المتجددة سرمديا أن تقوى أصوات اللفظ رغم قلتها على أداء ما في التجربة من معان كلية وجماعية وفردية ليس في الفردي منها – إن أمكن عزله- حد ينتهي فيه.

تستمد اللغة قدرتها على أداء اللامنتهي بالمحدود من كونها نظاما طبيعيا معذلا ذاتيا. وقد دعتنا مقتضيات الصناعة أن نحاول الكشف عن بعض الآليات التي يشتغل بها هذا النظام. فبينما استرسال ضروب من المعنى في الألفاظ المختلفة (بن حمودة، 2003). ووقفنا على تجليات انتشار المعنى المجرد الواحد في الأشكال اللغوية المتفاصلة (بن حمودة، 2004). وفي السياق نفسه، اخترنا أن نشغل على اتصال المفعول له في نظام العربية خاصة بظوارف أخرى *circonstants* تشاركه

في أداء وجوه من دلالاته. وهو اشتراك ينبّه إليه استعمال اللفظ الواحد للعبارة عن أكثر من معنى وذلك نحو :

(1) نبذل الكثير من الأرواح في المحافظة على سلامة الوطن (أمين، 1951 : 172)

(2) نبذل الكثير من الأرواح في ساحة الوغى

(3) نبذل الكثير من الأرواح في شجاعة وإقدام

فقد استعمل حرف الجرّ نفسه "في" ليفيد الأجلية<sup>(1)</sup> في المثال الأول، والظرفية في المثال الثاني، والحالية في المثال الثالث.

سنحاول الوقوف على وجوه من هذا الاتصال/التداخل على مراحل ثلاث نبين في الأولى دور التفسير، باعتباره غرض المتكلم من استعمال المفعول له، في مقولة أشياء الكون، ونتعرّض في الثانية إلى الأسباب المبرّرة لاتّصال المفعول له بعناصر أخرى من الفضلة، ونخصّص الثالثة لما جرى مجرى المفعول به في المعنى من الأشكال اللغوية المتنوّعة.

## 1. دور التفسير في مقولة أشياء الكون

يعدّ التفسير لازمة من لوازم النشاط البشريّ. وليس غريباً أن يعتبره بعض الفلاسفة سمة مميزة للإنسان :

"التفسير هو خاصّة الإنسان. فالحيوان يفهم تسلسل الظواهر. لكنّه لا يفهمها إلا وهو يعيشها. [...] و [إذا كانت] علاقة السببية ضمنيّة عند الحيوان، فهي صريحة عند الإنسان. وما التفسير إلا تصريح"<sup>(2)</sup> (Foulquié. 1986 : 262)

وذلك أن الانسان حدّ بأنّه حيوان ناطق / عاقل. فهو يتقوّم بالعقل عضو التفسير وباللغة عضو العبارة عن الأغراض<sup>(3)</sup>. ولا حاجة لنا بالواو العاطفة بينهما باعتبار تشارطهما تشارط وجهي قطعة من العملة. ولما كان أمر التفسير عند الإنسان في عمومه متأكّداً، فإنّه في الصنائع والعلوم أوكّد لحاجة الإنسان في هذه الضروب من الأنشطة إلى العقل حتّى يكون قادراً على فهم اشتغال الظواهر ومعالجتها (بن حمودة 2004 : 30). ومما يؤكّد أهميّة التفسير في الأنشطة البشرية

---

1 ( الأجلية : نقصد بها الدلالة العامة التي يفيدها في الأصل المفعول له وذلك كالغاية والسبب والنتيجة وما جرى مجراها.

2) « l'explication, est le propre de l'homme. L'animal « comprend » la succession des phénomènes, mais il ne la comprend qu'en la vivant [ ... ] La relation causale, implicite chez l'animal, est explicite chez l'homme.

3) حدّ ابن جني اللغة بأنّها " أصوات يعبر بها كلّ قوم عن أغراضهم" (الخصائص I : 34)

وجود مصطلح يعتبر القائلون به أن دراسة الغايات أو الغائية (4) Téléologie تشكل علما قائما بذاته. وما الوقوف على الغايات إلا وجه من التفسير.

اشتغل التفكير النحوي التقليدي الغربي بالأشكال التركيبية الموظفة في التفسير؛ فميز النحو الفرنسي على مستوى الوظائف، على الأقل، بين التفسير الاسترجاعي rétrospectif القائم على ذكر الأسباب les causes والتفسير الاستشرافي prospectif القائم على التعبير عن الأهداف les buts (Chevalier 1968). ولم ير النحو العربي داعيا لذلك، واعتبر أن البنية الإعرابية للمفعول له قدرة على حمل ضروب المعاني المفسرة. واعتمدت بعض المقاربات اللسانية الخصائص الأنطولوجية للكيان المعني بالتفسير (Gross/Prandi. 2004) فتوصلت إجمالا إلى التمييز بين تفسيرات الضروب التالية :

(4)

- أ. الأعمال البشرية : سافر زيد طلبا للراحة.
- ب. السلوك الحيواني : يطير العصفور طلبا للنجاة.
- ج. تصرف الجامد الطبيعي : سقط الحجر ليقتل أحد المارين.
- د. تصرف الآلات البسيطة : أصابت الرصاصة الأسد لتريحني منه.
- هـ. تصرف الآلات المعقدة : يوفر الحاسوب المعلومات ليقربها إلينا.

أفادت هذه المقاربة من محاولات عريقة في القدم نحو ما نجده عند أرسطو في كتاب "الطبيعيّات (physique)"، وأخرى حديثة نسبيا على غرار ما نجده عند هوسرل (Husserl) في كتاب "أفكار موجّهة من أجل ظواهرية خالصة" (idées directrices pour une phénoménologie pure)، وعند ستراونسن في كتاب "الأفراد (Strawson. Les individus)". وارتبطت بإطار نظري صريح هو أصناف الأشياء (classes d'objets) (5). وهو مرجع نظر أساسي في جلّ قضايا المعالجة الآلية للّلغة البشرية. وقد مثلت اللغة الفرنسية في هذه المقاربة مدوّنة الاختبار. لكنّها، رغم أهميّة النتائج الفرعية التي توصّلت إليها، لم تزدد على أن قرّرت ما توصّل إليه الفكر التقليديّ من تمييز بين غائيّة قصديّة (finalité intentionnelle) يختصّ بها العاقلون، وغائيّة ماديّة طبيعيّة (finalité matérielle naturelle) يختصّ بها غير العاقلين من أحياء وجوامد (Foulquié. 1986 : 277). وقد أكّدت هذه المقاربة أن الغائيّة في الأعمال البشرية تمثّل البنية الأكثر طرازيّة في هذا

4) Téléologie : étude de la finalité, science des fins de l'homme (le petit Robert).

5) هو إطار نظري طوّره قاستون غروس Gaston gross باعتماد أعمال هاريس Harris (Gross, 1994-15-31)

المجال. وهي تشتغل منوالا تنسج عليه بقية الغائيات (Gross/Prandi. 2004 : 239). ونحن نعتقد أنّ طبائع الموجودات تزيد هذه القاعدة تأكيدا باعتبار أنّه يصعب أن ننسب إلى تصرفات غير العاقلين من أحياء وجوامد مقاصد (intentions) توجه غاياتها. أمّا ما نقوله عنها باللغة فإنّما هو من قبيل إسقاط العاقل الناطق منوال سلوكه على تصرف غير العاقلين.

## 2. تضمّن الفعل لمعنى المفعول المعلنّ

إذا تجاوزنا خصوصيات كلّ لسان وجدنا الأنحاء التقليدية تكاد تجمع على الفصل في معمولات الفعل بين ما هو أساسي ضروريّ وما هو ثانويّ تستغني عنه البنية التركيبية على الأقلّ. فالنحو العربيّ يفصل بين العمدة والفضلة (المهيري. 1998 : 147). والنحو الفرنسيّ يميّز بين الفاعل (sujet) والمتمّم المفعول (complément d'objet) والمتمّمات الظوارف (compléments circonstanciels).

وقد طوّر الفكر الحديث هذا التصنيف. فقد رأى تنيار (Tesnière) أنّ معمولات الفعل صنفان : فواعل (actants) وظوارف (circonstants). فجمع بين الفاعل والمفعول به في حيّز واحد هو حيّز المشاركين في الحدث (Tesnière 1976 : 105-128).

وبتأثير منه تطوّرت هذه التصورات في نظريات أوروبية وأمريكية مختلفة كانت لها أصداء في الكتابات العربية المعاصرة. فقد استلزم قول الشريف بـ"حركة الدّور الاسترسالي من الدّاخل إلى الخارج" والمعوض لمفهوم "الإلحاق"، أن يجعل المفعول به مفعولا داخليا باعتباره عنصرا واقعا في الدّورة الأولى من البنية الوجودية الحديثة الإحالية المكوّنة لبنية الجملة. أمّا "مفعول التوسعة [...] كالحال والمفعول لأجله والمفعول فيه"، فمن المفاعيل الخارجية باعتبارها ممثلة للدّورة الثانية من هذه البنية بمقتضى حركة الدّور الاسترسالي المؤدية للانقطاع الصناعي والمفسرة للتشابه الكبير بين بنيتي واو الحال وواوي العطف والاستئناف (الشريف 2002 : 654).

تؤكد المنوالات التي ذكرناها مبدأ الفصل في معمولات الفعل، إمّا بين الفاعل والمفعول به، وإمّا بين المفعول به وبقية المفاعيل. لا نستثني من ذلك إلا تصوّر الشريف المؤسّس على آلية الاسترسال. ويبدو لنا أنّ التراث التحوي العربيّ، رغم فصله بين العمدة والفضلة، اعتبر أنّ الفضلات تختلف في درجات تضمّن الفعل

لمعناها. فالمفعول له رتبته في المباحث المخصّصة للمفاعيل في كتب التراث إمّا الأخيرة وإمّا قبل الأخيرة <sup>(6)</sup>. لكنّه :

"داخل في ضمن الفعل الذي قبله في المعنى على وجه من الوجوه" (الجرجاني، المقتصد : 668)

بل إنّ أهميّة المفعول له ليست مشروطة بتحقيقه في الكلام :

"لأنّه لا بدّ لكلّ فعل من مفعول له سواء ذكرته أو لم تذكره، إذ العاقل لا يفعل فعلا إلا لغرض وعلّة" (ابن يعيش، شرح المفصل، II : 53).

إنّ لزوم المفعول له للفعل الذي قبله في المعنى وتضمّنه له حكمٌ يتعذر في تقديرنا إطلاقه على جميع أصناف الأفعال. ويتعلّق مرجع النظر في هذا الأمر بدلالة الفعل من ناحية والدور الدلالي للفاعل من ناحية أخرى. فالأمثلة التي صنعها النحاة أو ساقوها شواهد هي من أفعال العلاج نحو "ضربته تأديبا له"، أو الحركة مما يصدر عن الإنسان من أعمال (actions) نحو "جنّته إكراما له"، وما جرى مجرى هذا من الأفعال التي يأتيها الإنسان عادة طلبا لغرض من الأغراض. وإذا حقّقنا النظر في هذه الأفعال، وجدنا أنّ لها من قوّة طلب معاني المفعول له ما ليس لغيرها. فيمكن أن يفسّر وقوع هذه الأفعال بالرجوع إلى الأسباب المبرّرة، فيكون التفسير استرجاعيا. ولكنها تتميّز خاصّة بإمكان تفسيرها تفسيراً استشرافيا، أي بالوقوف على الأغراض باعتبارها أفعالا إرادية يأتيها المرء عن اختيار وقصد سابقين، ومن أجل تحقيق هدف مرسوم، ويكون فاعلها عندئذ منفذا للفعل.

الصنف الثاني من الأفعال يسند إلى آدميين كذلك. لكنّه من أفعال الحالات والصفات. ونسبته إلى الفاعل نسبة صناعيّة نحوية، لا نسبة تنفيذ مرجعية. وذلك نحو :

(5) مرض زيد

(6) كبر زيد

(7) مات زيد

(6) جاء ترتيب المفاعيل كما يلي :

أ. المفعول المطلق - م. به. م. فيه. م. له. م. معه (ابن السراج. الأصول) و(الاسترباذ، شرح الكافية)  
ب. المفعول المطلق - م. به. م. فيه. م. معه. م. له. (الفارسي. الإيضاح) و (ابن جني. اللمع) و(ابن يعيش، شرح المفصل).

فمثل هذه الأفعال، حتّى إن أسندت إلى فاعل عاقل، ليس لها من قدرة التصرف في طلب المفعول له ما للصنف السابق. فهي أفعال لا تحمل سمة الاختيار والإرادة. ويتعذر عادة أن يخطّط لحدوثها بصفة قصدية. وإنّما يكون الفاعل معها هدفاً يُرمى إليه، فيكون تعليل حدوثها بالأسباب المفسّرة لا بالأهداف المطلوبة نحو :

(8) مرض الشاعر لهجر الحبيبة، ثم مات كمدا.

الصنف الثالث من الأفعال هو ما يسند إلى الذات الحيّة المستقلّة غير العاقلة كالحيوان والنبات. يكون تفسير المتكلّم لما يلاحظ على هذه الكيانات من مظاهر السلوك تفسيراً مبنياً على اعتقاد المتكلّم اعتقاداً مؤسساً على ضرب من القياس على سلوك الإنسان. وذلك نحو :

(9) غيّرت الحرباء لونها ليمتنع الاهتداء إليها

(10) تنكّر الرّجل في ثياب امرأة ليمتنع الاهتداء إليه

فلا شيء يقوم دليلاً على أن الحرباء فعلت ما فعلته عن قصد. وإنّما تفعله دائماً بالغريزة وبشكل تلقائيّ. وفي هذه الحالات، لا يتصرّف الفعل في طلب المفعول له تصرّفاً تامّاً حرّاً. فإذا كان العمل الواحد بالنسبة إلى العاقلين تطلب به مقاصد عديدة متنوّعة بتنوّع الظروف والملابسات، فإنّ الأمر بخلاف ذلك بالنسبة إلى الحيوان، وما جرى مجراه في هذا الصنف. ذلك أنّه قلّما يُقدّر أكثر من هدف واحد للفعل الواحد. ويبقى إلى جانب ذلك إمكان التفسير بالأسباب قائماً.

الصنف الرابع والأخير تنسب فيه الأفعال إلى الذات الجوامد كالقوى الطبيعيّة من مطر وريح وغيرهما، والأعضاء من الجسم كالقلب والدماغ. والذوات الطبيعيّة المفردة كالحجر، والآلة المصنوعة البسيطة كالسيف، والمعقّدة كالسيّارة. وهي كيانات، رغم عدم تجانسها، يجمع بينها أنّها لا تنهض بفعل تلقائياً؛ وإنّما هي محكومة بعوامل أخرى، فلا يصدر عنها شيء إلا بتلك العوامل كالظروف المناخية المساعدة على نزول المطر أو اليد التي تمسك بالحجر أو بالسيف، أو كالسائق الذي يوجّه السيّارة. ونعتقد أن الأفعال التي تسند إلى هذه الذوات هي الأقلّ تصرّفاً واتساعاً في طلب المفعول له. فالتعبير عن الأغراض فيها يصبح تعبيراً عن النتائج بحكم ما ترسّخ في اعتقاد المتكلّم من أحكام حصلت بتكرار الحوادث عبر التاريخ. وذلك نحو :

(11) ينزل المطر لينبت الزرع

(12) وقع السيّف على رقبتة ليقنتله

بل إنَّ النتيجة نفسها غير متأكّدة الحدوث. فقد ينزل المطر دون أن ينبت الزرع، إذا لم توجد حبوب في الأرض، أو إذا نزل المطر في غير فصل الإنبات. وقد يقع السيف على الرقبة دون أن يقطعها إذا اتَّقِيَ بدرع، مثلاً.

### 3. المفعول له وما اتّصل به من عناصر الفصلة

ليست خاصيّة تضمّن الفعل للمعنى المعلّل لوقوعه ممّا يتميّز به المفعول له عن بقيّة المفاعيل. فقد تغطّن النحاة العرب إلى أنّ المعاني متحرّكة وإلى أنّ الاشتراك أو التشابه في القرائن اللفظيّة من المؤشّرات التي تحمل على الاشتراك أو التشابه في المعاني. وقد تحدّثوا في هذا الإطار عن علاقات تربط بين المفعول له وبعض المفاعيل الأخرى. من ذلك أنّ المفعول له والمفعول المطلق يشتركان في قرينة لفظيّة تتمثّل في تحقّق كلّ منهما في الأصل مصدرًا منصوبًا. ورأى ابن يعيش في ذلك دليلًا على تضمّن الفعل لمعناهما :

"إنّما وجب النصب [...] من قبل أنّ الفعل، لمّا تضمّن المفعول له ودلّ عليه وكان موجودًا بوجوده، أشبه المصدر الذي يكون من لفظ الفعل نحو "ضربته ضربة وضرباً". فكما نصبت "ضربة" و"ضرباً" بـ"ضربت" من حيث أنّ الفعل كان متضمّنًا ضروب المصادر ودالاً عليها، فكذلك نصبت المفعول له [كما في ضربته تأديبا له] [...]، وصار في حكم "أدّبته تأديبا" وجرى مجرى ما ينتصب من المصادر إذا كان نوعاً من الأول" (شرح المفصل II : 54).

بل إنَّ الأسترباذي نقل لنا رأياً للزجاج (ت 311 هـ) يسوّي فيه بين المفعول له والمفعول المطلق :

"ما يسمّيه النحاة مفعولاً له هو المفعول المطلق" (شرح الكافية، I : 508).

والرأي عندنا أنّ التشابه في النصب والمصدرية بين المفعول له والمفعول المطلق لا يعني نفي الفروق بينهما. غاية ما في الأمر أنّهما يشتركان في معنى من المعاني التي يمكن أن يفيدها كلّ منهما في سياق ما، ويظلّ كلّ واحد إلى جانب ذلك متميّزاً بمعنى يخصّه. وما يمكن أن يشتركا فيه هنا هو بيان النوع. فعلاقة العامل بالمعمول في الحالتين تفيد هذا المعنى كما في :

(13) ضربته ضرباً مبرّحاً.

(14) ضربته تأديبا له.

لكنّ عنصر إفادة النوع في الحالة الأولى هو المعمول. وهو في الحالة الثانية العامل. ذلك أن الضرب المبرّح هو نوع من الضرب، كما أنّ الضرب طريقه من الطرق التي يتوصّل بها إلى التأديب في اعتقاد المتكلّم على الأقلّ.

تحدّث النحاة كذلك عن علاقة تفاعل بين المفعول له من ناحية، والمفعول به والمفعول معه من ناحية أخرى. فالمفعول له يتعدّى في الأصل باللام. لكنّ اللام حرف يتراوح في الاستعمال بين الذكر والحذف : يذكر إذا خُشي الالتباس بالمفعول به :

" ألا ترى أنّك إذا قلت "جنت زيدا" وأنت تريد لزيد التبس بالمفعول به" (ابن يعيش. شرح المفصل II : 53).

لكن يمكن حذف لام المفعول له خلافاً لواو المعية :

"لأنّ دلالة الفعل على المفعول له أقوى من دلالاته على المفعول معه. وذلك لأنّه لا بدّ لكلّ فعل من مفعول له [...] وليس كلّ من فعل شيئاً يلزمه أن يكون له شريك أو صاحب" (ابن يعيش. شرح المفصل. II : 53).

وهكذا يبدو لنا أنّ شبكة من العلاقات الناطمة تربط بين هذه المفاعيل بشكل يسمح بالقول بأنّ المفعول به ألصق بالفعل من المفعول له بحكم كون الأول عنصراً محيلاً على ذات مشاركة مباشرة في الفعل في حين أنّ الثاني حدث يطلب به تبرير العامل. لكنّ المفعول له يقوى قوّة المفعول المطلق بحكم التضمّن واللزوم، ويتقدّم من هذا الوجه على المفعول معه. ولم يبق عندئذٍ إلا أن ننظر في علاقة المفعول له بالمفعول فيه.

#### 4. المفعول له والمفعول فيه

اعتبر تنيار (Tesnière) أنّ :

"الظروف من شأنها أن تنزّل الحدث في الفضاء وفي الزمان، وأن تسم علاقاته بأحداث أخرى"<sup>(7)</sup> (Tesnière 1976 : 74).

وبمقتضى ذلك قسّم المفاعيل إلى صنفين : روادف الإطراف Adverbes de localisation وروادف العلاقة adverbs de relation. وبذلك يكون قد فصل بين ما نصطلح عليه في النحو العربيّ بالمفعول فيه بما هو عبارة عن الظرف والمفعول له، بما هو عبارة عن حدث يعلّل حدثاً سابقاً له في الجملة.

يتخذ موقف النحاة العرب من هذه المسألة صورتين مختلفتين. فهم لم يتحدّثوا في مبحث المفاعيل عن علاقة موجودة أو ممكنة تربط بشكل صريح بين المفعولين المذكورين. لكنّهم، في المقابل، ذكروا في مبحث حروف المعاني أنّ

7) « les circonstances ont pour effet de localiser les procès dans l'espace et dans le temps et d'en marquer les relations avec d'autres procès ».



حرف "في" له معان عديدة تصل إلى العشرة وأنّ الأصل في هذه المعاني هو الظرفية المكانية أو الزمانية. ومن المعاني الفرعية التي تفيدها التعليل. وقد ذكر ابن هشام ثلاثة شواهد على ذلك (ابن هشام، معني اللبيب : 168).

(15) فذلكنّ الذي لمثنتني فيه (يوسف : 32).

(16) لمسكنكم فيما أفضنتم (البقرة : 179).

(17) في الحديث أنّ امرأة دخلت جهنم في هرة حبستها.

وذكر النحاة من جهة أخرى أنّ المفعول له :

"أصله أن يكون باللام لأنّ اللام معناها العلة والغرض" (ابن يعيش، شرح المفصل، 51 : II).

لكنّ هذه اللام تكون :

"بمعنى "في" الظرفية. قالوا كقوله تعالى : "يا ليتني قدّمتُ لحياتي" (الفجر : 21)، أي في حياتي، يعني الحياة الدنيا. والظاهر أنّ المعنى لأجل حياتي. يعني الحياة الآخرة" (المرادي، الجنى الذاني : 99).

نعتقد أنّ حمل الحرفين : "في" و "اللام" الأصليين كلّ في بابه لمعني الظرفية والأجلية في الأمثلة المذكورة وفي أمثلة أخرى كثيرة في الاستعمال ليس من قبيل الاعتباط. وإنّما هو راجع إلى علاقات نظامية تستدعي النظر. والذي يزيد ذلك تأكيداً هو إمكان تأويل المثال الواحد على الوجهين، كما يبرز في الشاهد السابق :

(18) "يا ليتني قدّمتُ لحياتي" أ. الظرفية : في حياتي (الحياة الدنيا)  
ب. الأجلية : من أجل حياتي (الحياة الآخرة)

نفترض أنّ هذه العلاقات النظامية بين الظرفية والأجلية راجعة إلى أسباب كامنة في الدلالة. وإذا كانت كذلك وجب أن تظهر إلى جانب الحرفين الأصليين في حروف أخرى غيرهما. ونذكر في باب الدلالة أنّ الظرفية والأجلية يسيران في مشترك دلالي واحد هو اشتقاقهما، إلى جانب وظائف أخرى<sup>(8)</sup>، من حيّز ظوارف الفضلة. ويقضي ذلك أن توجد نسبة من معنى كلّ واحد منهما في الآخر. فالأجلية بالمعنى الواسع تتضمّن معنى الزمان، إذ :

(8) نعتبر أنّ الحال قريبة جداً منهما. ولذلك كثيراً ما يستعمل معهما حرف "في" نحو "ينفق في اعتدال/رجعوا إلى دراستهم في جدّ ونظام..." لكننا نؤجل النظر في هذا الموضوع لفرصة لاحقة.

- تكون استرجاعية، إذا تعلق الأمر بتفسير الحدث الأصلي بالأسباب الحاصلة كما في المثال (17) أعلاه؛
- وتكون استشرافية، إذا كان التفسير قائما على الأغراض المطلوب تحقيقها في المستقبل كما في المثال التالي :

(19) جنتك في شأن تقضيه لي.

وأما تضمّن الأجلية لمعنى المكان، فقائمة في تعريف الظرف ذاته :

"اعلم أنّ الظرف ما كان لشيء. وتسمّى الأواني ظروفًا لأنها أوعية لما يجعل فيها" (ابن يعيش. شرح المفصل II : 41).

فمفهوم الوعاء يحيل على كيانات حاصلة بالصناعة. ذلك أنّ الإنسان يقسم الزّمان ويهيئ المكان متبعا مسارا غائيا. فيخرج المكان والزمان من الفوضى والامتداد إلى التقييد بما يحدده له من أعمال يطلب إنجازها فيهما. فالمنزل للسكن والمعهد للدراسة، والنهار لـ (...) والليل لـ (...). وهكذا تمكّنا ثنائية (الطبيعي/ الصناعي) من اعتبار تقسيم الإنسان للزّمان وتهينة الإنسان للمكان ضربا من "الصناعة" لفضاءات espaces حاملة لأغراض مضمّنة فيها. وذلك ممّا يجعل الظرف قادرا على التعبير عن الأجلية نحو قولهم :

(20) اتّخروا الدرهم الأبيض لليوم الأسود<sup>(9)</sup>

يفسر هذا التداخل بين الأجلية والظرفية استعمال عدّة حروف في المعنيين. ويكثر ذلك في أفعال الحركة (les verbes de mouvement)، نظرا إلى دلالتها على عمل يقع في اتجاه معيّن نحو : {خرج، سافر، دخل، رحل، جاء...} فهذه الأفعال تحمل معنى الغاية التي يطلب الحلول بها، أو النقطة التي يطلب الابتعاد عنها (جحفة 1990 : 113). ويكون معمول الحرف حينئذ هو المبيّن لأحد المعنيين بما فيه من دلالة معجمية. وذلك نحو :

(21) أ. الظرفية : سرت في المدينة

ب. الأجلية : سرت في حاجة

(22) أ. الظرفية : سافرت من سوسة

ب. الأجلية : سافرت من أجل العمل

(9) هذه الجملة لا تخرج عن اعتبار التّحاة الظرف "ما كان منتصبا على تقدير في " (ابن يعيش. شرح المفصل II : 41). فهي مكافئة دلالية للجملة "اتّخروا الدرهم الأبيض لتصرفه يوم الحاجة = ... في يوم..."

(23) أ. الظرفية : ننصرف لساعتنا

ب. الأجلية : ننصرف لساننا

## 5. ما جرى مجرى المفعول له في المعنى

حاولنا أن ننقيد إلى حدّ الآن بالمعاني التي يفيدها المفعول له في نظر النحاة. فالمعنى الأول هو الغرض، والثاني هو العلة :

"وقد يأتي منصوبا في هذا الباب ما لا يصح وصفه بالغرض [...] ولكن يقال هو علة وسبب ومعنى في الفعل يقتضى وجوده بوجوده" (الجرجاني. المقتصد : 667، 668).

لكنهم ربطوا هذين المعنيين بشروط ثلاثة، منها أن يكون المفعول له مصدرا منصوبا<sup>(10)</sup>. وتركوا الباب مفتوحا ليعبر عن المفعول له باللام في كلّ ما كان تعليلا :

"فمتى فقدت شيئا منها فيما تجعله علة للفعل، فاعلم أنّه قد خرج من الأصل الذي أصلت. وإذا خرج عنه، لم يجز نصبه وحذف اللام [...]؛ بل يلزمك إثبات اللام في جميع ذلك" (م:ن : 669).

ويمكن أن نقول إجمالا إنّ المفعول له عبارة عن حدث ثان يذكر لبيان الغرض من القيام بحدث أول أو سببه. فإذا لم يذكر الفعل، ودخلت اللام على اسم محض، كان السياق كفيلا ببيان حدثية المفعول له كما في ما يلي :

(24) [جنتك لأمر] ↔ [جنتك لقضاء أمر]

(25) [جنتك لزيد] ↔ [جنتك لإكرام زيد]

رغم محاولة التوسيع هذه تبقى النظرية النحوية غير قادرة على استيعاب وجوه من الاستعمال كثيرة نقف على بعض منها لاحقا. وقد تقرّر في العلوم أن تكون النظرية قادرة على وصف الموجود وتوقع ما يمكن أن يوجد من الظواهر. والنحو – وهو الوجه الصناعي من الظاهرة اللغوية- في حاجة إلى أن يقوى على وصف ضروب الاستعمال، وتجريد نظامها، باعتبار الاستعمال الوجه الطبيعي من الظاهرة اللغوية. في هذا الإطار نرجّح أنّ في تاريخ النحو العربي محاولة لتوسيع شبكة المفاعيل لم تترك غايتها لأسباب يمكن أن تستجلى في بحث آخر. فابن منظور يذكر، إضافة إلى المفاعيل التي نعرفها، المفعول عليه :

(10) الشرط الثاني أن يكون المفعول له فعلا لفاعل الفعل المعلل والثالث أن يكون مقارنا للفعل المعلل في الوجود.

"قال التَّحْوِيلُ : [...] ومفعول عليه كقولك علوتُ السطح ورقبت الدرجة..." (لسان العرب : [ف.ع.ل]).

ونعتقد أنّ من أسباب قيام هذه المحاولة صعوبة استيعاب شبكة المفاعيل في النحو العربيّ لضروب الاستعمال. ومما يؤكد هذا الأمر مقارنة هذه الشبكة بما في النحو الفرنسيّ على سبيل المثال من أصناف المفاعيل<sup>(11)</sup>.

في هذا الاطار نجد أنفسنا أمام حلتين : فإمّا أن نوسّع الشبكة بصناعة مفاعيل أخرى، وإمّا أن نوسّع المعاني التي يفيدها كلّ مفعول بما لا يخرج عن معناه الأصليّ. والحلّ الثاني أقرب إلى روح النظريّة النحويّة العربيّة. ونعتقد بناء على هذا أنّ الأجلّيّة، المعنى الأكثر تجريدا في باب المفعول له، يمكن أن تُفيد معاني أخرى إلى جانب الغرض والسبب<sup>(12)</sup>. وهي معان ذكرها النحاة غالبا في معاني الحروف لا في باب المفاعيل<sup>(13)</sup>. نستعرض أهمّها في تقديرنا. ونقترح أن يعدّ ما هو مسطرّ من الألفاظ المعبرة عنها ممّا يدخل في باب المفعول له.

من هذه المعاني نذكر (النتيجة/ الصيرورة) باعتبارها المفهوم المقابل للسبب. وهو معنى يعبر عنه باللام. لذلك :

"تسمّى أيضا لام العاقبة ولام المآل. قال الزمخشري : والتحقيق أنّها لام العلة" (ابن هشام، معني اللبيب : 214)

وذلك كما في :

(26) لوا للموت و ابنوا للخراب

ويمكن أن يستوعب معنى النتيجة أشكالا تركيبية مختلفة بعضها يفيد نتائج حاصلة بالفعل وأخرى ممكنة الحصول أو قائمة بالقوّة نحو ما تستعمل فيه فاء السببية<sup>(14)</sup> كما في :

(27) [أكرمني فأحسن إليك] ↔ [أكرمني لكي أحسن إليك]

(11) يذكر قريفيش أنّ ملايسات الحدث الموسومة بالمفاعيل كثيرة ويقف على تسعة وعشرين منها باعتبارها الأهمّ ( Grevisse, 1980 : 190... ).

(12) يمكن أن يدخل في معنى السبب ما يفيد "مفعول الشرط" باعتبار أن الشرط هو سبب افتراضي يكون تحقيق جواب الشرط مرهونا بتحقيقه كما في : اجتهد تنجح/ إن اجتهدت نجحت/ لو اجتهدت لنجحت

(13) لا نقصد بهذا العمل استيعاب القول في كلّ الوجوه. وإنما نقترح التوجّه إلى مبدأ التوسيع ليس غير (14). هي الناصبة للفعل المضارع بعد أحد الأشياء التسعة : الأمر واللّهي والدّعاء والاستفهام

والتحضيض والعرض والتمنّي والتقي والترجّي (المرادي، الجني...74)

وما تستعمل فيه واو الخلاف أو الجمع، باعتبار أنّ الحدث الثاني هو نتيجة منهى عن وقوعها إذا وقع الأول، كما في :

(28) [لا تنه عن شيء وتأتي مثله] ↔ [لا تنه عن شيء لتأتي مثله]

وما تستعمل فيه حتّى قبل فعل :

" حتّى يأتي لثلاثة معان : انتهاء الغاية، وهو الغالب، والتعليل وبمعنى إلا في الاستثناء. وهذا أقلّها وقلّ من ذكره" (ابن هشام، مغني اللبيب : 122)

كما في :

(29) أعمل حتّى أدرك مبتغاي

وما يستعمل عبارة عن الرّغميّة concession . باعتبار أنّ :

"المركب الذي يفيد القسر يعبرُ به عن السبب الذي كان ينبغي أن يؤدي إلى عكس الحاصل"<sup>(15)</sup> (Tesièrè. 1976 : 600).

وذلك نحو :

(30) سرت رِغم التعب عشرين ميلا

ينتشر مفهوم الأجلية في أشكال تركيبية أخرى لا يمكن إرجاعها إلى باب المفعول له لأسباب نظامية صناعية. ونقتصر في هذه المرحلة على ذكر صورتين منها.

الأولى هي صورة الأشكال التركيبية التي يؤدّي بها معنى الصفة كالنعت والحال والخبر. وذلك نحو قولنا :

(31) [جاء الرجل الذي يرغب في مصاهرتي]

↔ [الرغبة في مصاهرتي دفعت الرجل إلى المجيء]

(32) [جاء الرجل طالبا مصاهرتي] ↔ [جاء الرجل طلبا لمصاهرتي]

(33) [النهار للناس] ↔ [وُجد النهار للتعامل بين الناس]

من اليسير أن نؤوّل المثالين الأوّل والثاني لبيان معنى الأجلية فيهما. أمّا بالنسبة إلى دلالة الخبر على الأجلية كما في (33) فالتأويل أقلّ يسرا لأنّ الأجلية مفهوم علاقي يعبر في حقيقته عن حدث يبرّر وقوع حدث آخر. ولذلك نحتاج إلى

15) « La proposition concessive est celle qui exprime la cause qui devrait entraîner l'effet contraire ».

تأويل بنية الجملة الاسمية البسيطة ببنية أخرى أكثر تعقيدا. وذلك بإدخال فعل من أفعال الكون العام على المبتدأ، والتصريح بما يفيد حرك الجرف في الخبر. وعندئذ يظهر معنى الأجلية.

الصورة الثانية هي صورة ضرب من الجمل المتتالية في السلسلة المنطوقة. وكان الشريف قد نبه إلى أن :

"النص يتولد حتما من خصائص الجملة" (الشريف. 2002 : 655).

فمفهوم الأجلية ومعانيه يخرج من حيّز الجملة الواحدة، ويتجاوز حدود بنيتها التركيبية، ليكون من العلاقات التي تربط الجملة بالجملة. ولمثل هذا الأمر دعا بعض المحدثين إلى مراجعة التصور اللساني للعلاقات بين الجمل : (9 : 2004 Gross/Prandi). فكثيرا ما نجد في الاستعمال سياقات تعبّر فيها جملة ثانية عن علاقة أجلية تربطها بجملة سابقة لها في النص رغم استقلال إحدهما عن الأخرى تركيبيا. ولا شيء يمنع من ضمّ الواحدة إلى الأخرى بشكل يجعل الثانية في حيّز المفعول له للأولى وذلك على النحو التالي :

(34) [تستهويهم المائدة فيلتقون حولها] ↔ [تستهويهم المائدة ليلتقوا حولها] (أمين 1951، 18).

(35) [نتوضأ فنصلي] ↔ [نتوضأ لنصلي] (المسعودي 1973، 18)

(36) [يرمي الرمية فيصيبها] ↔ [يرمي الرمية ليصيبها] (م ن)

ولعلّ تواتر استعمال الفاء رابطا بين هذه الجمل راجع إلى أنّها :

"إن عطف جملة أو صفة دلّت على السببية" (المرادي. الجني، 64).

الجدير بالملاحظة في هذا السياق هو أنّ التكافؤ الدلالي الذي رمزنا له بعلامة التشارط [↔] فيما سبق نسبي. فلا جدال في أنّ كلّ اختلاف بين الأشكال التركيبية، مهما كان طفيفا، حامل لفروق في الدلالة. يكفي لبيان ذلك أن نقارن بين الأمثلة الثلاثة التالية :

(37) دخل زيد القسم ليقدم درسا

(38) دخل زيد القسم فقدم درسا

(39) دخل زيد القسم ففتح كرّاسه

ففي (37) تعبّر اللام عن حدث إراديّ قام به زيد هو الدخول قصد تقديم الدرس. أمّا في (38) فالفاء ربطت بين حدثين متتاليين لم يفصل بينهما حدث ثالث، دون أن ينفي ذلك أنّ الحدث الثاني ناتج عن الأوّل بحكم التتالي لا بحكم القصد،

وبحكم كون القسم مهياً بالتواضع الاجتماعي للدرس. لكن في (39) تصبح العلاقة مقتصرة على التالي بين الحدثين بغير تراخ، دون أن يكون الثاني ناتجاً عن الأول لضعف الصلة بين الدخول إلى القسم وفتح الكرّاس، وإن كان الكرّاس ممّا يُحتاج إليه في القسم.

## الخاتمة

حفّزنا لهذا البحث مثال : "دخلت عجوز جهنّم في هرّة حبستها"، لاحظنا فيه استعمال "في" استعمالاً يخرج عن المألوف من وجهين : وقوع هذا الحرف في رأس مركّب واقع مفعولاً له، ودخوله على اسم محض. وهذا الأخير من القرائن الدالة عادةً على الظرفيّة. فافترضنا أنّ بين الوظيفتين اشتراكاً يستدعي النظر.

انطلقنا من الأساس المفهومي للمفعول له. فنظرنا فيما يبرز استعمال المتكلم له. وتبيّن لنا أنّ تفسير الظواهر الكونيّة من أهمّ ما يحمله على ذلك. لكنّ هذه العملية خاضعة في اشتغالها إلى مقياسين : دلالة الفعل المعلّل وطبائع الكيانات المعلّلة أفعالها. ولما كانت كلّ الأفعال تطلب المفعول له، لكن بدرجات مختلفة، وجب علينا رسم الخطوط الواصلة والحدود الفاصلة بين المفعول له والمفاعيل الأربعة الأخرى من حيث علاقتها بالفعل. فتبيّن لنا مرّة أخرى أنّ نمط الفعل ودلالة المفعول يقرّبان بعضهما من بعض ويفصلان الواحد منها عن الآخر. وممّا يفضي إليه ذلك ثراء معاني المفعول له وانتشار دلالاته في حيّز الجملة وفي فضاء النصّ.

يمكن أن نخترّل أهمّ نتائج البحث فيما يلي :

1. الأفعال في طلب المفعول له والتصرّف في معانيه ليست شرعاً واحداً؛ بل هي في ذلك درجات : ما دلّ على عمل إراديّ حامل لقصد أقوى وأكثر تصرّفاً ممّا دلّ على حدث تلقائيّ.
2. الكائنات التي تُفسّر أعمالها وتصرّفاتُها فئات ثلاث : حيّ عاقل يأتي إمّا عملاً مقصوداً، وإمّا حدثاً لا اعتراض له على نزوله عليه، وحيّ غير عاقل يتصرّف بالتلقائيّة الغريزيّة، وجوامد يُرهن ما يُنسب إليها من أحداث بعوامل خارجيّة.
3. المفعول فيه يتضمّن معنى الأجلّيّة باعتبار الطرف فضاء زمانياً معيّناً أو مكاناً مهياً لغرض من الأغراض المعلومة.
4. وسّعنا مفهوم الأجلّيّة ليشمل إلى جانب الغرض والسبب معنى النتيجة بتفريعاته.

5. بيّنا انتشار معنى الأجلية في أشكال نحوية تتجاوز وظيفة المفعول له في اتجاهين : داخل الجملة كالخبر والصفة والحال، وبين الجملة والجملة فيما ارتبط بالفاء خاصة.

نعتقد أننا ساهمنا بذلك في تقوية الكفاءتين الوصفية والتفسيرية للنظرية النحوية العربية؛ على أننا نعتقد أن تأكيد سلامة ما توصلنا إليه من نتائج يحتاج إلى توسيع البحث، ليشمل من ناحية بقية عناصر الفضلة، وخاصة منها الحال، ومن ناحية أخرى كل أصناف الأفعال؛ وذلك باختبار النتائج على مدونة استقصائية. هذا، وإن كانت الصناعة النحوية قائمة في الأصل على الاستقراء التعميمي لا على الاستقراء الشامل.

رفيق بن حمودة

### المصادر والمراجع

- الاسترياذي رضي الدين. شرح الكافية. تحقيق يوسف حسن عمر. ط. الشروق. بيروت 1978.  
أمين أحمد. إلى ولدي. دار الكتاب بيروت. ط. 3 1951.  
جفّة عبد المجيد. مفهوم الفضاء وحروف الجرّ في اللغة العربية. الفكر العربي "المعاصر عدد 80-81 سنة 1990.  
الجرجاني عبد القاهر. المقتصد في شرح الإيضاح. تحقيق كاظم بحر المرجان. العراق. 1982  
ابن جنيّ أبو الفتح عثمان. الخصائص. تحقيق محمد علي النجار. مصر. ط. 3. 1986.  
بن حمّوده رفيق. الاسمية الفعلية في التراث النحوي : خصائصها ودلالاتها. ضمن ندوة "المعنى وتشكله" كلية الآداب منوبة. 2003.  
بن حموده رفيق. الوصفية مفهومها ونظامها في النظريات اللسانية. دار محمد علي وكلية الآداب بسوسة. 2004.  
الشريف محمد صلاح الدين. الشرط والإنشاء التحوي للكون : بحث في الأسس البسيطة المولدة للأبنية والدلالات. منشورات كلية الآداب بمنوبة. تونس 2002.  
المرادي الحسن بن قاسم. الجني الذاتي في حروف المعاني. تحقيق فخر الدين قبّابة ومحمد نديم فاضل. دار الأفاق الجديدة. بيروت. ط. 2. 1983.  
المسعودي محمود. حدث أبو هريرة قال... الذار التونسية للنشر. ط. 1. تونس 1973.  
ابن منظور جمال الدين. لسان العرب . تحقيق عبد الله علي الكبير ومحمد أحمد حسب الله وهاشم محمد الشاذلي. دار المعارف . مصر دت.  
المهيري عبد القادر. من الكلمة إلى الجملة. مؤسسات بن عبد الله. تونس 1998.  
ابن هشام جمال الدين. مغني اللبيب عن كتب الأعاريب. تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد. مطبعة المدني. القاهرة دت.  
ابن يعيش موقّق الدين. شرح المفصل. عالم الكتب. بيروت. دت.

Chevalier J.-Claude. La notion de complément chez les grammairiens. Genève, Paris. Ed. Druz, 1968.

Foulquié Paul. Dictionnaire de la langue philosophique. P.U.F. Paris ; 1986.

Grevisse Maurice. Le Bon usage. Duculot. Paris 1980.

Gross Gaston. « Classes d'objets et description des verbes » in langages n° 115. pp.15-31.

Gross Gaston et Prandi Michele. La Finalité : fondements conceptuels et genèse linguistique. Deboeck Duculot. Paris/Bruxelles 2004.



Robert Paul. Le Petit Robert. Dictionnaire de la langue française. Paris 1984.  
Tesnière Lucien. Eléments de syntaxe structurale. Klincksieck. Paris 1976.

### **Abstract**

« Le complément de finalité et les formes linguistiques apparentées aux niveaux du concept et de l'expression »

La théorie Grammaticale Arabe considère que « le complément de finalité » est une fonction syntaxique parmi cinq compléments expansion du noyau prédicatif. Par ce complément on exprime le but ou la cause.

La lecture de quelques études linguistiques modernes-arabes et occidentales nous a permis de :

- Mettre en valeur les idées des grammairiens arabes en explicitant le système qui régit les relations entre les cinq compléments.
- Proposer d'élargir le concept de finalité pour qu'il englobe non seulement le but et la cause mais aussi la conséquence et ses dérivés telle que la concession.
- Démontrer que le concept de finalité peut être exprimé par d'autres formes linguistiques phrastiques ou transphrastiques.



# العمرة الرجبية

سهام الدبّابي الميساوي  
كلية الآداب والفنون والإنسانيات  
جامعة متوبة

## موجز البحث

وصف ابن جبير في رحلته موسم رجب وقد كان أكبر أعياد أهل مكة. وفي تحليلنا لهذا النصّ اهتمنا أولاً بمنزلة هذا الشهر في الجاهلية والإسلام، وقارنّا تقديسه بتقديس الساميين لأول أشهر الربيع، وقرّبنا طقوسه من طقوس الفصح اليهودي؛ ثمّ التفتنا إلى العمرة الرجبية عيداً من أعياد الربيع يُحتفى فيه بالخصب وتكاثر القطعان، ويستمرّ الناس فيه. وكلّ عيد ينقل هذا الموسم المحتفلين إلى عالم عجيب جليل يختلف عن عالم الحياة اليومية، فيجندّها موطداً الجسد الاجتماعي. وبينا أنّ العيد يكون مناسبة لظهور السلطان جسداً دينياً ولمسرحة سلطته الفاتنة الرهيبة الملتبسة بالإلهي.

وصف ابن جبير [ت 614 هـ/1217م] في رحلته<sup>(1)</sup> شهر رجب الموافق لأكتوبر من سنة [578 هـ/1182م] وموسم أهل مكة فيه. ويكاد يكون هذا النصّ الوحيد الذي يصف احتفال الناس بالموسم طوال الشهر، وإن كان صاحبه اختصر واقتصر على بعض المظاهر. فجّلّ ما لدينا عن العمرة ورجب أخبار تتصل بفترة ما قبل الإسلام، ووصف لما سنّه الرسول فيها، وذكر لما استنبطه الفقهاء في حكمها. ولقد عول جودفروا-ديمونيين (Gaufrey-Demombynes) على نصّ ابن جبير هذا في دراسته لعمرة رجب وترجمه في كتابه عن "الحجّ إلى مكة"<sup>(2)</sup>، واستغلّه شلحد (Chelhod) في دراسته لعتائر رجب<sup>(3)</sup>. وقد رأينا دراسة بعض ما جاء في هذا النصّ مقتصرين في مرحلة أولى على تعريف ابن جبير لشهر رجب. وهو تعريف يدعونا إلى التعمّق في منزلة الشهر والموسم. وارتأينا في قسم ثان أن نقف عند ليلة الموسم وصبيحته باحثين في ما ذكر من طقوس الاعتمار ودلالة العيد.

يقول الكاتب :

(1) ابن جبير (أبو الحسن محمّد بن أحمد)، الرحلة، مطبعة بريل، لندن، 1907، ص ص128-139.  
(2) Gaufrey-Demombynes (M), Le pèlerinage à la Mekke, Étude d'histoire religieuse, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Paris, 1923, pp. 194-199.  
(3) J. Chelhod (J), Le Sacrifice chez les arabes, Presses Universitaires de France, (3 Paris, 1955, p. 150.

"وهذا الشهر المبارك عند أهل مكة موسم من المواسم المعظمة. وهو أكبر أعيادهم. ولم يزلوا على ذلك قديما وحديثا يتوارثونه خلفاً عن سلف متصلاً ميراث ذلك إلى الجاهلية، لأنهم كانوا يسمونه "مُصل السنة". وهو أحد الأشهر الحرم. وكانوا يحرمون القتال فيه. وهو شهر الله الأصم، كما جاء في الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم. والعمرة الرجبية عندهم أخت الوقفة العرفية، لأنهم يحتفلون بها الاحتفال الذي لم يُسمع بمثله" (4).

رجب هو الشهر السابع من الشهور التي ذكر الإخباريون أنها مستعملة عند ظهور الإسلام (5). وعلى ذلك أقره الدين الجديد. وكان شهراً محرماً. وأبقته السنة على حرمة. ففي تفسير الرسول، عند حجة الوداع، للآية السادسة والعشرين من سورة التوبة (6)، بين أن الأشهر الحرم :

"ثلاثة متواليات ذو القعدة وذو الحجة والمحرم وشهر فرد هو رجب مضر الذي بين جمادى وشعبان" (7).

وأشار ابن كثير [ت 774 هـ/1372م] إلى أن الرسول بقوله :

"مضر الذي بين جمادى وشعبان أراد أن المحرم هو رجب مضر لا رجب ربيعة الذي يكون بين شعبان وشوال" (8).

فيبدو إذن أن رجبا عند العرب قبل الإسلام رجبان. ويذكر جواد علي اختصاص مضر بهذا الشهر؛ فقد كانت تعظمه تعظيماً، فتحرّم فيه القتال وتعتز فيه العتائر (9). وعلل ابن كثير وجوده "وسط الحول لأجل زيارة البيت والاعتماد به لمن يقدم إليه من أقصى جزيرة العرب فيزوره ثم يعود إلى وطنه أمناً" (10). ونقد كل من جواد علي وعرفان محمد حمور هذا الرأي، فأما جواد علي فقد بين أن السفر "واحد لا يتغير من حيث الطول أو القصر في موسم الحج أو في موسم العمرة" (11)، وأن العمرة تحتاج إلى أكثر من شهر للوصول إلى مكة من أقاصي جزيرة العرب والرجوع

(4) ابن جبير، ص ص 128-129.

(5) دلو (برهان الدين)، جزيرة العرب قبل الإسلام، دار الفارابي، بيروت، 1989، I، ص 357.

(6) "إن عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهراً في كتاب الله يوم خلق السموات والأرض منها أربعة حرم..."

(7) ابن كثير (عماد الدين أبو الفدا)، تفسير القرآن العظيم، دار صادر، بيروت، 2003، III، ص 24.

(8) م. ن.، ص 25.

(9) علي (جواد)، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، جامعة بغداد، 1993، VIII، ص ص 483-484.

(10) ابن كثير، III، ص 25.

(11) علي، VIII، ص 477.

منها<sup>(12)</sup>، وأنّ الأمن متوقّر<sup>(13)</sup>. وإلى مثل هذا الرأي ذهب حمّور<sup>(14)</sup>، وعلل وجود رجب بين جمادى وشعبان بالتثبيت له :

"في موقعه بينهما من غير تقديم أو تأخير. ذلك أنّ العرب، لما كانت تفتح سنتها قديماً بشهر رجب، كانت تؤخّر ابتداءها به أحياناً مدة شهر يضاف إلى السنة المنقضية وراء جمادى الآخرة، فتصير ثلاثة عشر شهراً، أي سنة كبيسة، فيأتي الشهر المضاف ليفصل بين جمادى ورجب. وكانوا يحرمون الشهر المضاف والمكبوس، ويدفعون الحرمة عن رجب فجاءت السنة بـ[.] تثبيت رجب في موقعه وحرمة"<sup>(15)</sup>

والروايات مختلفة في ترتيب الأشهر الحرم :

"وقد روي من حديث ابن عمر مرفوعاً "أولهنّ رجب" [...] وقد حكى عن أهل المدينة أنّهم جعلوها من سنتين، وأنّ أولها ذو القعدة ثمّ ذو الحجة ثمّ المحرم ثمّ رجب، فيكون رجب آخرها. وعن بعض المدنيين أنّ أولها رجب [...] وعن بعض أهل الكوفة أنّها من سنة واحدة أولها المحرم ثمّ رجب"<sup>(16)</sup>.

وجاء في شرح ابن الأنباري [ت 328 هـ/939م] للقوائد السبع الطوال أنّ أول الأشهر الحرم رجب<sup>(17)</sup>. ولعلّ هذه الروايات التي تجعل رجب أول الأشهر الحرم والمحرم آخرها تشير إلى أنّ العرب كانت تبدئ سنتها به في مرحلة سابقة لافتتاحها سنتها بالمحرم و "أنّ الكبس كان يجري وراء جمادى"<sup>(18)</sup>. ولقد أشار حمّور إلى أنّ هذا الشهر يقع في الربيع<sup>(19)</sup>، مذكراً بأنّ العرب "في الجاهلية المتأخّرة" لم تكن تختلف عن الشعوب الشرقية القديمة في ابتداء سنتها بالربيع وتحريمها أول شهوره وتكريسه للعبادة<sup>(20)</sup>.

12) م. ن.، ص 478.

13) م. ن.، ص. ن.

14) "وهذا قول [أي قول ابن كثير] فيه نظر، فهو غير دقيق، لأنّ زائر مكة من أقصى بلاد العرب، كان يحتاج يومئذ إلى أكثر من شهر في قدومه إليها ومقامه بها وعودته منها، لأنّ أمانه في العمرة لا يقوم على حرمة الشهور وحسب بل على قصده بيت الله، وعلى ما يسوقه إليه من الهدى والنذور وما يتحرّز به من الأحلاف والجوار وما إلى ذلك.." حمّور (عرفان محمد)، مواسم العرب الكبرى، مؤسسة الرحاب الحديثة، بيروت، 1999، I، ص 540.

15) م. ن.، ص 541.

16) ابن رجب الحنبلي (عبد الرحمان بن أحمد)، لطائف المعارف فيما لمواسم العام من الوظائف [تحقيق خالد بن محمد بن عثمان] مكتبة الصفا، القاهرة، 2002، ص 151.

17) ابن الأنباري (أبو بكر محمد بن القاسم)، شرح القوائد السبع الطوال، [تحقيق عبد السلام هارون]، دار المعارف بمصر، 1963، ص 521.

18) حمّور، I، ص 577.

19) م. ن.، ص 543.

20) م. ن.، ص 539.

لا ينفي افتتاح العرب سنتها بالخريف تقديسها لبداية الربيع. فهي تحتفل بموسم الترتيع الأول الذي يصيب فيه الوسمي الأرض، ويكون في الخريف، وبموسم الترتيع الثاني الذي تتكاثر القطعان فيه وتردان الأرض بالعشب، فتجد السائمة رطبا ترعاه يُسمنها ويدّر ألبانها. وفي هذا الموسم يورق الشجر ويظهر البقل وتكثر الكمامة. فالربيع في المتخيل العربي، كما هو الأمر في المتخيل الكوني فصل الوفرة والغضارة والرغد يُحتفى فيه بشباب الطبيعة ويُسال فيه دوام الخصب. وليس تقديس العرب لرجب سوى تقديس للخصب. والاعتماد فيه شكل من أشكال عبادة الخصب. يتوجّه المعتمر إلى المكان المقدس حيث يعتقد أنّ الإلهي يتجلّى ليشكر ربّه نعماً أغدقها عليه، وليطلبه المطر حتّى يكون عيشه واسعا، وعامه كثير الخير وافر النعم. فأخشى ما يخشاه العربي أن تكون سنته مجدبة ذات طوًى، فلا تجد السائمة عشباً ترعاه في مثاني الأرض وأعماق البطون.

ولقد استدلّ حمّور على وقوع رجب في الربيع بأصل معنى الترجيب، معوّلا على "تاج العروس" و"لسان العرب"<sup>(21)</sup> وعلى ما جاء في كتاب أنيس فريحة<sup>(22)</sup> فيقول :

"والأصل في الترجيب أن تدعم النخلة الكريمة بالرجبة إذا خيف عليها أن تقع وتتكرّر أغصانها حين يكثر حملها [...] ويقال إنّ ضمّ أعذاق النخلة إلى سعافاتها وشدّها بالخصّوس لنّلا تنفضها الريح فتسقط ثمرها. وهو أيضا تسوية سروغ الكرم أي قضبانها الرطبة [...] ذلك هو الترجيب في أصل معناه أعمال دعم وشدّ وإصلاح على النخل والزرع تجرى في مطلع الربيع"<sup>(23)</sup>

ومعنى الترجيب هذا ورد أصلا في معجم مقاييس اللغة :

(21) انظر ابن منظور (محمّد بن مكرم بن علي جمال الدين أبو الفضل)، لسان العرب المحيط، بيروت، دار لسان العرب، د.ت، مادة رجب، الزبيدي (محبّ الدين أبو الفيض محمّد مرتضى)، تاج العروس في جواهر القاموس، بيروت، دار الفكر، 1994، مادة رجب.

(22) فريحة (أنيس)، أسماء الأشهر في العربية ومعانيها، دار العلم للملايين، بيروت، 1952، ص 66.

(23) حمّور، I، ص 544. انظر آل ياسين (محمّد حسن)، معجم النباتات والزراعة، مطبعة المجمع العلمي العراقي، 1987 : "الترجيب أن تعمد النخلة الكريمة إذا خيف عليها أن تقع أطولها وكثرة حملها، بكن أو بناء من حجارة ترجّب بها أو بخشبة ذات شعبتين أو أن تضمّ أعذاق النخلة إلى سعافاتها وتشدّ بالخصّوس لنّلا تنفضها الريح ويسمّى ما تعمد به الرّجبة. ويقال للنخلة في هذه الحال : رُجبيّة وربما كان ترجيبها أن يوضع الشوك حولها لنّلا يصل إليها أكل فلا تسرق وذلك إذا كانت غريبة طريفة والنخلة حينذاك مُرجّبة ورجبيّة. وقد يكون الترجيب عامّا لكلّ شجرة إذا كثر حملها فتدغم لنّلا تتكرّر أغصانها. وترجيب الكرم أن تسوى سروغ أي قضبانها فتوضع مواضعها من العراش والقلال"، I، ص ص 71-72.

"فالراء والجيم والباء" أصل يدلّ على دعم شيء بشيء وتقويته؛ من ذلك الترجيب؛ وهو أن تدعم الشجرة إذا كثر حملها لئلا تنكسر أغصانها<sup>(24)</sup>

أما عن وقوع ترجيب النخل في الربيع، فقد دعم حمّور قديم هذه العادة ووقوعها في نيسان بما ورد في مادة نخل من دائرة معارف القرن العشرين<sup>(25)</sup>. وأن يكون رجب في الربيع يفترض ثبات الأزمنة ووقوع الأشهر في مواقيتها من الفصول. لذلك كانت العرب تلتجئ إلى النسيء والكبس. ولعلّ ما يدلّ على ثبات الشهور عندها قبل الإسلام دلالة بعضها على ظواهر طبيعية واتصالها بالمواسم<sup>(26)</sup>.

وقد أشار جواد علي إلى مصدر يوناني جاء فيه أنّ العرب :

[يحتجّون إلى] "معبدهم مرتين في السنة مرة في وسط الربيع عند اقتران الشمس ببرج الثور وذلك لمدة شهر واحد ومرة أخرى في الصيف وذلك لمدة شهرين"<sup>(27)</sup>.

وذهب هشام جعيط إلى استقرار الحجّ في الخريف والعمرّة في الربيع<sup>(28)</sup>. وإلى ذلك ذهب جاكين شابي<sup>(29)</sup>، وكثير من المستشرقين قبلها. فقد ذكر جودفروا ديمونبين (Gaudefroy-Demombynes) أنّ ولهاوسن (Wellhausen) وسنوك (Snouk) هوغرنجي (Hurgronje) بيّنوا أنّ العمرّة مؤسسة قديمة مستقلة عن الحجّ، يحتفل بها في الربيع، وتقع في رجب عندما تعلن الأمطار عن شباب الطبيعة، وتطبع العشب الذي تغطّاه النوق والنعاج بالنضارة ليديرّ ألبانها<sup>(30)</sup>.

---

24 ابن فارس (أبو الحسن بن فارس بن زكريا)، معجم مقاييس اللغة، دار إحياء التراث، عيسى البابي الحلبي، القاهرة، 1366 هـ، مادة رجب.

25 حمّور، I، ص 544، هامش 2. وجدي (محمد فريد، دائرة معارف القرن العشرين، بيروت، 1971، 111/10 نخل : "وقد جرت العادة منذ عهد بعيد جدًا بالاستعانة على إخصاب النخل بأن يؤخذ عرجون صغير من زهر الذكر المعروف بالطلع، قبل تمام نضجه مباشرة ويوضع بين ثمر الأنثى لمنع الأخطار والخسائر التي تنشأ من طريقة الإخصاب بالريح، ويجب ربط عراجين الذكر لمنع الريح من إسقاط محصولها وتجري هذه العملية في شهر نيسان أبريل".

26 بين ابن قتيبة (أبو محمد عبد الله بن مسلم) أنّ العرب تذهب في "تحديد أوقلت أزمنتها إلى ما تعرف في أوطانها من إقبال الحرّ والبرد وإبصارها وطلوع النبات واكتهاله وهيج الكلأ وبيسه"، كتاب الأنواء، طبعة حيرباد الهند، 1956، ص 104. انظر ما اتصل بذلك في حمّور، I، ص 490، وما يليها و 520 وما يليها؛ نلو، I، ص ص 357-358، علي، VIII، ص 462.

27 علي، VIII، ص 486.

28 عيط (هشام)، السيرة النبوية، تاريخية الدعوة المحمدية في مكة، دار الطليعة، بيروت، 2007، ص ص 103، 107.

Chabbi (J), Le Seigneur des tribus, L'Islam de Mahomet, Noësis, Paris, 1997, (29 p. 361 sq.

Gaudefroy-Demombynes, p. 193.(30)

أما شلحد (Chelhod) فقد ذكر أنّ المستشرقين أجمعوا على أنّ عمرة رجب كانت في الربيع<sup>(31)</sup> وفي هذا الموسم، كانت العرب تعتزّ العتائر لآلهتها شكرا لها على نعمها، وطلبا للتمتع بالنتاج الجديد الذي لا يكون إلا بعد تقديم نصيب الربّ من النتاج الجديد<sup>(32)</sup>. وقد رأى بعض المختصّين في الدراسات السامية في عمرة رجب شكلا قديما للفصح اليهودي. فقد كان العبرانيون البدو يعترفون في نيسان للربّ أبكار القطعان. هكذا جعل هؤلاء العمرة الرجبية والفصح اليهودي القديم ذوي أصل ساميّ واحد<sup>(33)</sup>، وبيّنوا أنّ تقديم أولى غلات الأرض ونتاج الحيوان عنصر قارّ في الديانات القديمة. ففي حين تقدّم بواكير (Prémices) الحبوب والثمار في الصيف والخريف تهدي أبكار الحيوان في الربيع<sup>(34)</sup>. وبيّن هننجر (Henninger) في دراسته لأعياد الربيع عند العرب والعبرانيين وسكان سوريا وفينيقيا وكنعان تقدّيس الشهر الأوّل من شهور الربيع. وكذلك الأمر عند شعوب بدوية أخرى. وما يميّز هذا التقدّيس الطقوس الاحتفالية المتشابهة، وخاصة الطقوس القربانية. وكذلك أشار حمّور إلى أنّ العرب لم تنفرد بتحريم رجب. فقد كان السومريون والبابليون والسريانيون والعبريون يقدّسون نيسان<sup>(35)</sup>.

(31) من بين هؤلاء المستشرقين نذكر Lagrange (M), *Études sur les religions semitiques*, Vidon Le Coffre, Paris, 1905, p. 256 ; Lenormant (F), *Lettres Chelhod*, p. 148. انظر *assyriologiques*, II, 1ere série, Paris, 1872, p. 313.

(32) Chelhold, p.p. 148-152. (33) Henninger (J), *Les fêtes de printemps chez les sémites et la pâque israélite*, (33) Librairie Le Coffre, Paris, 1974, pp. 38-39, 58, 66, 74.

وهو يقول :

« La fête israélite de la pâque et la fête arabe de Rajab ont une racine commune, toutes les deux sont dérivées d'une fête du printemps commune aux sémites à l'état nomade » p. 74.

وتجدر الإشارة إلى أنّ هننجر (Henninger) في دراسته للعمرة الرجبية وأعياد الساميين الرعاة في الربيع استغلّ دراسات عديدة من بينها دراسات بارتون (Barton) وبرتولي (Bertholet) وجاكوب (Jacob) ودورم (Dhorme) ودوسو (Dussaud) ودي فو (De Vaux) وسغال (Segal) وسميث (Smith) وفانسينك (Wensinh) وفوتشالك (Gottscholk) و لاقرانج (Lagrange) ولامانس (Lammens) ولودز (Lods) ولوازي (Loisy) ونولدي (Nöldeke) ونيلسن (Nielsen) وهاق (Haag) وهوك (Hooke) وولهاوزن (Wellhausen) وغيرهم.

(34) م. ن، ص 39.

(35) "كان السومريون يسمّونه الشهر الأوّل وكان عندهم مقدّسا يعلّب عليه اسم شهر المعبد أو المزار المقدّس فلمّا أخذه البابليون عنهم جعلوا اسمه : ورّخ ربّوتي، أي شهر الربّ العظيم، أو كبير الآلهة، ثمّ سموه بعد ذلك نيسان أي البدء والتحرك ونقله عنهم السريانيون والعبريون والآراميون بالاسم نفسه، وظلّ مقدّسا عندهم جميعا، وكان أوّلهم وقتنّذ الاعتدال الربيعي في الواحد والعشرين من آذار (مارس). غير أنّ اليهود لمّا رجعوا من منفاهم في بابل جعلوا اسمه أبيب ويقابله في العربية أب بمعنى الربيع والزرع أو السنابل" حمّور، I، ص ص 575-576.



والعتائر حين تقدّم للربّ في الربيع يرجو المتقرّب بها أن يردّ ربّه الهبة حماية لها وتكاثرا. والمعتّر الذي يهدّد الجفاف والقحط قطعانه يحسّ حين يقدّم أبقاره للإله نصيبا بالأمان والامتنان لربّ وهّاب يبارك قطيعه. والعنز في الربيع، فسره بعض المستشرقين بهشاشة الربيع. فهو مرحلة انتقالية بين دورتين رطبة وجافة<sup>(36)</sup>. فالأرض فيه يمكن أن يصيبها النحس، فلا تنتج. وقد تنتج ما يمرض السائمة ويقتلها. والدّم يضغظ سحريا على القوى الظلامية التي تهفو إلى الأرض تسكنها.

أما معنى رجب فعلاوة على دعم الشجر فإنّ الترقيب التعظيم والمهابة والاستحياء<sup>(37)</sup>. وهذا المرزوقي [ت 421 هـ] يذهب إلى نفس المعنى فيقول :

"سمي رجا لترجيبيهم [أي العرب] ألتهم فيه. والترجب أن يعظموها، وينبخوا عندها. وكانوا يعظمون الشهر [...] . ويقال رجب الأمر، إذا هبته وعظمته"<sup>(38)</sup>

ونفس المعنى أورده قبله الفراء [ت 207 هـ/822م]<sup>(39)</sup>

وشهر رجب تمتنع فيه العرب عن القتال. فقد قال بعضهم :

"إنما سمي رجا لترجيبيهم الرماح من الأسنة، [...] فلا يقاتلون فيه"<sup>(40)</sup>  
و"لا يسمع فيه قعقة سلاح ولا تداعي أبطال ولا استصراخ لغارة"<sup>(41)</sup>

لذلك سمّوه بشهر الله الأصمّ، ونعتوه بمنصل الآل والآل الأسنة، وعرف بمنزع الأسنة. ويقال إنّ قبائل مضر هي التي نعتته بهذا النعت<sup>(42)</sup>. وذكر ابن رجب الحنبلي [ت 795 هـ/1396م] أنّ :

"الشهر رجب أربعة عشر اسما : شهر الله، ورجب، ورجب مضر، ومنصل الأسنة، والأصمّ، والأصبّ، ومنفس، ومطهر، ومعلى، ومقيم وهرم ومقشش ومبدئ وفرد"<sup>(43)</sup>

Henninger, p. 212. (36)

(37) ابن فارس، مادة رجب، ص 495، ابن منظور، مادة رجب.

(38) المرزوقي، I، ص 246.

(39) الفراء (أبو زكرياء يحيى)، الأيتم والليالي والشهور، [تحقيق إبراهيم الأبياري]، دار الكتب الإسلامية، دار الكتاب المصري، القاهرة، دار الكتاب اللبناني بيروت، 1980، ص ص 44-43.

(40) م. ن.، ص 44.

(41) المرزوقي، I، ص 246.

(42) حمّور، I، ص 540؛ علي، VIII، ص 484.

(43) ابن رجب الحنبلي، ص 157.

ولقداسة الشهر عند العرب، كانت تقدّم فيه قبل الإسلام العتائر. والعتيرة هي الرجبية؛ وهي أول ما ينتج، يقدّم للآلهة في رجب<sup>(44)</sup>. إنّها قربان، هبة يهبها العربي نصيباً للربّ حتّى يبارك قطعانه ويكثرها. وما لم تقدّم هذه الهبة تبقى الأبقار ممنوعة تسمّوها تلك العلامة التي يضعها صاحبها عليها بسمّة الحرام. ولا يمكن لصاحبها التصرف في قطيعه إلا بعد تقديمها قرابين<sup>(45)</sup>. والعتيرة قربان يصلّ، ككلّ قربان، الإنسان الدينيّ بالمقدّس<sup>(46)</sup>.

كان رجب في الجاهلية مقدّساً؛ وظلّ في الإسلام مباركاً؛

و"كان المسلمون يهابونه ويعظمونه. وكان النبي يحرم القتال في الشهر الحرام إلى أن نزلت في حقّ القتال فيه وفي بقية الشهور"<sup>(47)</sup>.

ورغم نهي الشرع عن اتّخاذ أي عيد "ما عدا يوم الفطر ويوم الأضحي وأيام التشريق، وهي أعياد العام، ويوم الجمعة، وهو عيد الأسبوع"<sup>(48)</sup>، ورغم إبراز الإسلام للحجّ وجعل يوم النحر أعظم أعياد المسلمين، فإنّ نصّ ابن جبّير يفيد بواقع مختلف إذ بقي رجب أعظم عيد عند أهل مكّة، وأكبر موسم، وكأنّهم يتشبّهون باحتفال يصلهم بمُضر، ويجذّرهم في الماضي. بل بركة رجب طبعّت المتخيّل الإسلاميّ، يُجلّونها الناسُ في طقوسهم، ويعبّرون عنها في معتقداتهم؛ فبعضهم يصوم الشهر صومه للأشهر الحرم، ويصلّي صلاة الرغائب<sup>(49)</sup> في أول ليلة جمعة منه وأصلاً بين العيد شهراً والعيد يوماً. وبعضهم يزكّي فيه ويعتمر<sup>(50)</sup>. ويعتقد الناسُ أنّ الدعوة في رجب مستجابة :

"فقد كان أهل الجاهلية يتّحرون الدعاء فيه على الظالم، وكان يستجاب لهم، ولهم في ذلك أخبار مشهورة قد ذكرها ابن أبي الدينا في كتاب "مجابي الدعوة"<sup>(51)</sup>.

وينسج الناس من الأخيلة ما يدلّ على عظمة الشهر. فيرون :

(44) ابن منظور، مادة عتر.

(45) Chelhod, pp. 151-152.

(46) حللنا وظيفة القربان في الطعام والشراب في التراث العربي، الطعام والشراب في التراث العربي، منشورات كلّية الآداب والفنون والإنسانيات، منوبة، 2008، ص ص 890-892.

(47) علي، VIII، ص 484.

(48) ابن رجب الحنبلي، ص ص 160-161.

(49) الرغائب جمع رغبة وهي "الأمر المرغوب فيه" وفي حديث عمر "لا تدع ركعتي الفجر فإنّ فيهما الرغائب" و"الرغائب ما يرغب فيه من الثواب العظيم". ابن منظور، مادة رغب.

(50) ابن رجب الحنبلي، ص ص 160-164.

(51) م. ن.، ص ص 164-165.

"أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَلَدَ فِي أَوَّلِ لَيْلَةٍ مِنْهُ وَأَنَّهُ بَعَثَ فِي السَّابِعِ وَالْعَشْرِينَ مِنْهُ وَقِيلَ فِي الْخَامِسِ وَالْعَشْرِينَ مِنْهُ"<sup>(52)</sup>

رغم أَنَّ ميلاد الرسول معروف يومه وشهره. وقيل "في اليوم العاشر من رجب، يمحو الله ما يشاء"، فأصبح الشهر في المتخيل شهر التوبة "يُتَجَي الْعَمَلُ الصَّالِحُ فِيهِ مِنْ جَهَنَّمَ". وهذا الشهر "مفتاح أشهر الخير والبركة"<sup>(53)</sup>.

كان رجب قبل الإسلام شهر عمرة. وقد أبقي الدين الجديد طقس العمرة<sup>(54)</sup>، وجعل ميقاتها السنة كلها<sup>(55)</sup>. وقد روي أَنَّ الرسول أَهَلَ بِالْحَجِّ مَفْرَدًا. وروي أَنَّهُ جَمَعَ بَيْنَهُ وَالْعَمْرَةَ<sup>(56)</sup>، وَأَنَّهُ اعْتَمَرَ قَبْلَ أَنْ يَحُجَّ<sup>(57)</sup> وَأَنَّهُ جَوَّزَ الْعَمْرَةَ فِي أَشْهُرِ الْحَجِّ<sup>(58)</sup>، وَأَنَّهُ نَصَحَ بِهَا فِي رَمَضَانَ<sup>(59)</sup>. وَذَكَرَ أَنَّهُ اعْتَمَرَ فِي ذِي الْقَعْدَةِ مَرَّتَيْنِ إِلَى جَانِبِ عَمْرَتِهِ مَعَ حَجَّتِهِ<sup>(60)</sup>. وَقِيلَ إِنَّهُ اعْتَمَرَ فِي رَجَبٍ وَنُفِيَ هَذَا الْاعْتِمَارُ<sup>(61)</sup>.

وذكر ابن رجب الحنبلي أَنَّ عمر استحبَّ الاعتِمَارَ فِي رَجَبٍ. وَكَانَتْ عَائِشَةُ تَفْعَلُ وَابْنُ عَمْرٍ أَيْضًا وَنَقَلَ ابْنُ سِيرِينَ عَنِ السَّلَفِ أَنَّهُمْ كَانُوا يَفْعَلُونَهُ"<sup>(62)</sup>. وَلَقَدْ سَاهَمَ فِي بَقَاءِ عَمْرَةِ رَجَبٍ ذَهَابُ "الصَّحَابَةِ كُلِّهِمْ وَعُثْمَانُ وَعَلِيٌّ وَغَيْرُهُمْ" إِلَى أَنَّ "أَفْضَلَ الْإِنْسَانِ أَنْ يُؤْتَى بِالْحَجِّ فِي سَفَرَةٍ وَالْعَمْرَةَ فِي سَفَرَةٍ أُخْرَى فِي غَيْرِ أَشْهُرِ الْحَجِّ"<sup>(63)</sup>

كان رجب إذن قبل الإسلام موسم العمرة وهو في نصِّ ابن جبير نفس الموسم فما العمرة؟ وما الموسم؟

(52) م. ن.، ص 165.

(53) م. ن. ص ص 165-166.

(54) "وَأَتَمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ" البقرة: 196.

(55) الجزيري (عبد الرحمان)، الفقه على المذاهب الأربعة، دار الفكر، بيروت، 1986، I، ص 685.

(56) الإمام مسلم بن الحجاج، الجامع الصحيح، دار صادر، بيروت، 2004، II، كتاب الحج، باب في الأفراد والقرآن بالحج والعمرة.

(57) الإمام البخاري (أبو عبد الله)، الجامع الصحيح، دار صادر، بيروت، 2004، I، كتاب العمرة، باب من اعتمر قبل الحج.

(58) مسلم، كتاب الحج، باب جواز العمرة في أشهر الحج.

(59) البخاري، كتاب العمرة، باب عمرة في رمضان؛ مسلم، كتاب الحج، باب فضل العمرة في رمضان.

(60) البخاري، كتاب العمرة، باب كم اعتمر النبي صلى الله عليه وسلم؟

(61) عن مجاهد "قال وسعدنا استئذان عائشة أم المؤمنين في الحجرة، فقال عروة: يا أمّاه، يا أمّ المؤمنين: ألا تسمعين ما يقول أبو عبد الرحمان؟ قالت: ما يقول؟ قال: يقول: إِنَّ الرَّسُولَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اعْتَمَرَ أَرْبَعَ عُمَرَاتٍ إِحْدَاهُنَّ فِي رَجَبٍ. قالت يرحم الله أبا عبد الرحمان، ما اعتمر عمرة إلا وهو شاهده، وما اعتمر في رجب قط"، م. ن.

(62) ابن رجب الحنبلي، ص 164.

(63) م. ن.، ص. ن.

تحليل مادة [ع م ر] على شغل المكان. فعمر الله البيت، وأمره جعله أهلاً. وعمر المكان تعميراً جعله أهلاً. وهو ضدّ الإخلاء. وأمرت الأرض وجدتها عامرة، أي أهلة. تدلّ [ع م ر] أيضاً على الزيارة والقصد. فاعتمر زار. وقيل العمرة مأخوذة من هذا المعنى. وتتصل [ع م ر] بالعبادة والطاعة، إذ يقال عمرت ربّي حجّته وخدمته، وعمر الله عبده. والعمرة طاعة الله<sup>(64)</sup>. وابن جبير عندما يقول "العمرة الرجبية أخت الوقفة العرفية" يعني أنّ كليهما حجّ، بمعنى قصد البيت الحرام للنسك<sup>(65)</sup>. والحجّ إلى الأماكن المقدّسة في الأعياد عادة سامية قديمة<sup>(66)</sup>. فتفيد كلمة (حق Hag) في العبرية القصد والتوجّه إلى المكان المقدّس الذي فيه يقام الاحتفال أو العيد بمناسكه. وأهمّها الطواف أو الرقص<sup>(67)</sup>. وكان العبرانيون في فصحتهم عند تمام البدر في الرابع عشر من نيسان يحجّون. وكان حجّهم خروجاً جماعياً إلى المعبد. ويخضعون في هذا الحجّ إلى طقوس طهارة وإحرام وصوم وهبة ورقص. وفي هذا الحجّ يقدّمون القرابين من الأبقار، Zebah Pesah أي ذبائح الفصح<sup>(68)</sup>.

ولقد جعل الإسلام بين الحجّ والعمرة اختلافاً. جعل العمرة زيارة للبيت الحرام في غير مواقيت الحجّ. وجعل الحجّ في وقت معلوم. وسمح بالقران. وجعل الحجّ موسماً، في حين العمرة فردية. وقصر الاعتماد على الإحرام والطواف بالبيت والسعي بين الصفا والمروة دون قضاء مناسك عرفة والمزدلفة والوقوف بها<sup>(69)</sup>. ورغم جعل الإسلام العمرة فردية، فإنّ تعمير البيت بالناس، والاحتشاد لعبادته، والتمسك بالاجتماع سمة بقيت ثابتة، إذ النسق الاجتماعي في حاجة إلى الطقوس الجماعية البانية للجسد الاجتماعي والمحققة للوحدة العضوية والمجددة لها. وإنّ هذا التجديد يحقّقه الموسم باعتباره اجتماعاً يتمّ في مكان هو معلم. وحتى يكون هذا الاجتماع احتفالاً، يوقف الزمن اليومي، ويجدّده، يكون وقتاً

(64) ابن منظور، مادة عمر.

(65) العمرة "بمثابة الحجّ الأصغر في الإسلام" علي، VI، ص 391.

(66) علي، VI، ص 347.

(67) الأب مرجي الدومنيكي، "الحجّ والرقص"، المشرق، 27، 1929، ص 409.

والشريعة الموسوية كانت تأمر اليهود بالحضور أمام الربّ لزيارة هيكله ثلاث مرّات في السنة في هذه الأعياد : الأوّل عيد الفطر ويدعى بالعبرية Hag ha massot والثاني عيد الأسابيع أو عيد الحصاد وبالعبرية Hag ha gasir أو Hag ha sabéot والثالث عيد المظال أو جني الثمار وبالعبرية Hag ha asif أو Hag ha sukkot راجع سفر الخروج 23 : 16 وسفر التثنية 16 : 8، 9، 10 وسفر العدد 16، م. ن. ص. ن.

(68) Henninger, p. 64.

(69) انظر ما جاء في سورة البقرة، الآية 158 وما ورد في مجاميع الحديث في كتب الحجّ وكتب العمرة وأركان العمرة في الجزيري، I، ص ص 684-685؛ علي، VI، ص ص 391-392.

يَعُودُ. لذلك الموسم مكان وزمان يجتمع فيهما الناس كل سنة، كأنما وسمًا بذلك الوسم<sup>(70)</sup>.

والعمرة الرجبية عيدٌ؛ بل هي أكبر أعياد أهل مكة في نصّ ابن جبير. والعيد ظاهرة كونية جامعة لأفراد مجموعة في نشاط واحد مختلف عن النشاط اليومي، نشاط فيه تعظيم وتمجيد وإثارة للنفوس وحماسة، فيه جيشان، إذ تقلب المعايير المألوفة والأشكال العادية في العيد. فهو إفراط في جوهره، وهيجان تعبّر عنه الأصوات الصاخبة والحركات المختلفة. وهذا الإفراط نافع بما يحدثه من ترويح وتحرير وتجديد<sup>(71)</sup>. والعيد قلب للنظام، إذ تلغى فيه قواعد اليوميّ وبنى الاجتماعيّ، حتّى لكانّ عالم الحفل يقترب من عالم الطبيعة، وكأنّ الخيال يسيطر على الوجود، وكانّ العيد يسمو عن الواقع، ويتعالى على الثقافة التي يوجد فيها<sup>(72)</sup>.

يحرم المعتمرون<sup>(73)</sup>. يعدّ الجسد الدينيّ : فينزع الرجال "القمص" و"العمائم" و"السرّاويل" و"البرانس" و"الخفاف" والثياب المضمّخة "بالزعفران" و"الورس" ويرتدون "الأزر" و"الأردية" بعد التطهر و"الإنقاء"، و"لا تتلثم المرأة ولا تتبرقع" و"لا تلبس ثوبا بورس ولا زعفران"، ويتطيّب المعتمرون، ويترجّلون، ويذهنون<sup>(74)</sup>، ويستعدّون عشية الموسم لاستقبال الهلال.

جاء في نصّ ابن جبير أنّ :

"العمرة في هذا الشهر كلّهُ متّصلة ليلا ونهارا رجالا ونساء. لكنّ المجتمع كلّهُ إنّما كان في الليلة الأولى. وهي ليلة الموسم عندهم"<sup>(75)</sup>  
فأهل مكة يحتفلون بليلة الموسم وصبيحته :

(70) سمي الموسم موسما لاجتماع الناس فيه. موسم الحجّ سمّي موسما لأنّه معلّم يجتمع إليه. وكلّ مجمع من الناس كثير هو موسم. والوقت الذي يجتمع فيه الحاج كلّ سنة كانّ وسم بذلك الوسم. انظر ابن منظور مادة وسم.

(71) اعتبر ر. كايوا (R. Caillois) الإفراط من جوهر العيد والهبهان من صفاته مبرزا وظائفه الترويحية والتجديدية والتحريرية

L'homme et le sacré, Gallimard, Paris, 1976, pp. 123-162 ; « La fête » in Le collège de Sociologie, Gallimard, Paris, 1979, pp. 475-521.

Duvignaud (J), Fêtes et civilisations, Actes Sud, 1973, pp. 48, 226, 258 ; Le don de rien, essai d'anthropologie de la fête, Stok, Paris, 1977, p. 303.

(73) ابن جبير، ص 130.

(74) البخاري، كتاب الحجّ، باب غسل الخلق ثلاث مرّات من الثياب، باب الطيب عند الاحرام وما يلبس ..، باب ما لا يلبس المحرمون من الثياب، باب ما يلبس المحرم من الثياب والأردية والأزر.

(75) ابن جبير، ص 135.

"الاحتفال الذي لم يسمع بمثله [...] ويقع الاستعداد لها من قبل ذلك بأيام. فأبصرنا من ذلك ما نصف بعضه على وجه الاختصار. وذلك لأننا عاينا شوارع مكة وأزقتها من عصر يوم الأربعاء. وهي العشيّة التي ارتقب فيها الهلال"<sup>(76)</sup>

يستعدّ أهل مكة للموسم قبل وقوعه، فينتقلون من الزمن اليوميّ إلى الزمن الاحتفاليّ تدريجيّاً. يُتخلّل العيد وهم يعتونه، فيخلّص الاستيهام المرء من وطأة النشاط العاديّ المتكرّر، ومن ملل الأيام المتشابهة. لا يُلغى اليوميّ بما فيه من رتابة وجدّ وكبت ووعي دفعة واحدة؛ ولا يُقتلع الاجتماعيّ والدنيويّ فجأة؛ إنّما يتخلّلهما الاحتفاليّ إعداداً لاستقبال الموسم.

توقف العشيّة الزمن اليوميّ، وتعلن عن بداية الزمن المقدّس. ويساهم المكان المقدّس (الكعبة، أفضية العبادة) في تشكّل قداسة الزمان. فالمكان الأسطوريّ هو الذي يسمح باحتضان زمان العيد. وهو بدوره زمان أسطوريّ يحيي الماضي، ويستحضره<sup>(77)</sup>. وينخرط الزمان المقدّس في المكان، فيصبغه، هو بدوره بالقداسة، إذ يجعل من الأفضية اليومية المحيطة بآماكن العبادة مقدّسة في الموسم. وهذا الزمن الذي يقطع الزمن التاريخيّ والزمن الفرديّ يلغي نشاط الأفراد، ويغيّب هويتهم الشخصية والاجتماعيّة. فهم في العمرة يظهرون جماعاً، إذ يقول الكاتب "فيجتمع لها خلق عظيم لا يُحصيهم إلا الله عزّ وجلّ"<sup>(78)</sup>.

أمّا الشوارع فقد :

"امتلات هودج مشدودة على الإبل، مكسوّة بأنواع كساء الحرير وغيرها من ثياب الكتان الرفيعة، بحسب سعة أحوال أربابها ووفرهم. كلّ يتأنّق، ويحتفل بقدر استطاعته [...]". فسالت تلك الهودج في أباطح مكة وشعابها. والإبل قد زينت تحتها بأنواع التزيين، وأشعرت بغير هدي بقلاند رائقة المنظر من الحرير وغيره. وربّما فاضت الأستار التي على الهودج حتّى تسحب أذيالها على الأرض"<sup>(79)</sup>.

إنّ الزينة تلازم الاحتفاليّ، وتحوّل الشيء العاديّ إلى خارق للعادة. ولا ريب أنّ عالم المقدّس الجليل يحتاج إلى أن يكون جميلاً أنيقاً، إذ الجليل صنو الجميل، والأنيق صنو المهيّب. هكذا تكون علامات الزينة مع الإحرام أوّل ما يكوّن العبور.

(76) م. ن.، ص 129.

(77) انظر

Eliade (M), Le Sacré et le profane, Gallimard, Paris, 1957, pp. 43, 44, 62.

(78) ابن جبير، ص 139.

(79) ابن جبير، ص 129.

ملأ النور الأرجاء ليسمح للمعتمرين بالطواف والسعي ليلاً<sup>(80)</sup> :

"فالنيران قد أشعلت بحافتي الطريق كله والشمع يتقد بين أيدي الإبل [...] و [...] ملئ المسجد الحرام كله سرُجاً قتلاً نوراً"<sup>(81)</sup>

وهذه الإنارة التي يستعدّ بها أهل مكة لاستقبال الهلال متعدّدة الدلالة.

فأما النورُ ففيه يتجلّى الإلهي. والنارُ هي ذلك العنصر الذي ينعت الزمان، ويدفع إلى التجدد والاكتمال. إنَّها القادرة على تحويل الأشياء تحويلاً عميقاً كاملاً ظاهراً سريعاً عجبياً. فتعبّر في شوق الحالم عن التحوّل القربانيّ السريّ، وعن الدفاء الحميميّ. ولا يكتمل تصوّر هذا الحالم للفرح والسعادة دون النار دفناً والنار خصباً والنار حياة<sup>(82)</sup>

أما الشمع، ففيه كلّ عناصر الكون؛ وفيه روح الحياة ونور النفس. والشمعة تمهّد لمشعلها أن يسلك الطريق الروحيّة. أما شعلتها، فتعبّر، كما بيّن باشلار (Bachelard)، عن الحلم بالعموديّة التي تحمل معنى الحياة، وترمز إلى الارتفاع، فقوّتها السريّة تعبّر عن الحنين إلى عالم سماويّ نورانيّ وحياة هنيئة لا هشاشة فيها ولا قلق<sup>(83)</sup>.

يرقب الناس الهلال عشية يعلن ظهوره عن بداية الموسم. فيحتفل بالموسم ليلاً، ويدوم الاحتفال طوال شهر رجب ليلاً نهاراً. إنّ الليل عند العرب بداية يومهم، ينقضي حين تغرب الشمس، فيستقبلون يوماً جديداً. وإذ يبدأ الاحتفال بالموسم ليلاً، فلأنّ شهورهم مقدّرة بمسير القمر. وأولها برؤية الهلال. فالليل بداية

(80) م. ن.، ص. ن.

(81) م. ن.، ص 130.

(82) كانت العرب إذا اشتدّ الجذب أشعلت في أذناب البقر النار وضجّت بالدعاء والتضرّع طلباً للسقيا فكانت "العرب تستمطر بالنار"، المرزوقي، II، ص 324. وليست صلة النار بالمطر والخصب خاصة بالعرب فذلك أنموذج أصليّ. انظر رمز النور والنار في

Chevalier (J) et Gheerbrant (A), Dictionnaire des symboles, Robert Laffont/Jupiter, Paris, 1982, pp. 436-437, 584-589 ; Encyclopédie des symboles, La Pachotheque, Paris, 1989, pp. 254-255, 376-378 ; Julien (N), Dictionnaire des symboles, Marabout, Paris, 1989, pp. 134-137, 200-201.

(83) انظر رمز الشمع ولهبه في

Bachelard (G), La flamme d'une chandelle, PUF, Paris, 1961, pp. 14, 20, 21, 22, 25, 26, 30, 57, 65.

وانظر قيمة العموديّة Verticalité في مصنفه

L'air et les songes, José Corti, Paris, 1943, p. 15.

Chevalier et Gheerbiant, pp. 144-145 ; Encyclopédie des symboles, pp. 261-262.

ينبج منها النهار، يتلوه الليل. فإذا هما يتعاقبان متناغمين تناغم الكون. والاحتفال ليلة الموسم بالعيد هو احتفال بهذا التناغم.

وإذا كانت العمرة لا تنقطع طوال الشهر، فإن الاحتفال يعظم أوله ووسطه وآخره<sup>(84)</sup> سرورا بظهور القمر يطلع هلالا مبشرا بالحياة. وبتمام البدر ليلة السواء القمرء، وبآخره في اليوم السابع والعشرين قبل أن يتم القمر قطع منازلها جميعا، وقبل أن يخفي ليلة السرار<sup>(85)</sup> عن الأبصار. وجاء أن النسوة يحتفلن بالليلة التاسعة والعشرين<sup>(86)</sup> تلك التي تدل على انتهاء دورتهن وبداية دورة جديدة خصيبة.

يحتفل أهل مكة إذن طوال الشهر بالمصير والحدوث المتواصل. وهم لا يختلفون عن غيرهم في تمثلهم للقمر الذي يبدو رمزه كونيا. ولا ندرك عظمة الاحتفال بليلة الموسم دون الاستفادة مما أورده ميرسيا إلياد (Mircea Eliade) وك. ق. يونغ (C.G. Jung). فالقمر، ولادته ونموه ونقصانه وموته، يوحي للإنسان بصورة الولادة والموت والبعث الأبدية، ويعلن عن مراقبته الماء بمده وجزره، وعن سهره على دورة الزراعة وتكاثر القطعان. يحتفل طوال الشهر بدورة القمر. وهي عودٌ أبديٌّ، يختزل سرّ الوجود الإنساني، ويرمز إلى التجدد والطاقة الحيوية. وإذا كان المرء يفهم الاحتفال برؤية الهلال الأغرّ، والتفاؤل بنمو القمر الذي يكون حينئذ قوة تحويلية ومبدأ مولداً، فإنه قد يستغرب كيف يتواصل الاحتفال عند نقصانه والتهام قوى الظلام له. ولا مجال للاستغراب. فإن مبدأ التحويل الذي يُنجزه القمر يكون منطلقه الأشياء السفلية المظلمة الرطبة الباردة التي تغلت من ضوء النهار. ففي هذه الأشياء يكمن سرّ الوجود. ولا يعود الاحتفال العظيم بالموسم ليلا إلى بداية اليوم بالليل فحسب؛ ولكن، لأن القمر هو حدث الليل، وكلّ ما يتصل بالقمر من حبل وانتاش (germination) يتم في الظلام الذي تغيب فيه الأشكال، وتنحل في فوضى العماء الحالك. هذا العماء ينبج منه النور مزهرا بالنور حين يظهر العشب، ويبنع الزرع. ففي السواد الحالك قوة إنتاج وتوليد فيه خصب<sup>(87)</sup>.

(84) ابن جبير، ص ص 129-130، 135-139.

(85) سرار الشهر، آخره، المرزوقي، I، ص 252.

(86) ابن جبير، ص ص 137-139.

(87) انظر رمز القمر ورمز الليل والسواد في :

Chevalier et Geerbrant, pp. 589-595, 671, 673, 681-682 ; Eliade (M), Traité d'histoire des religions, Payot, Paris, 1949, chap. IV. Encyclopédie des symboles, pp. 379-383, 460-461 ; Julien, pp. 91, 201-203 ; Jung (H.G), Problèmes de l'âme moderne, Buchet-Chastel, 1960, p. 33; Romey (G), Dictionnaire de la symbolique, Albin Michel, Paris, 1997, II, pp. 498-502.



يطوف المعتمرون بالبيت، ويسعون بين الصفا والمروة<sup>(88)</sup>. وفيهم من يسعى راجلاً، ومن يسعى راكباً<sup>(89)</sup>. فأما المشي، فيدل على الزمان وسيرورته ودورانه، يحاكيه المعتمر، كما ترمز الخطوة إلى الولادة والبعث، والقدم إلى التقدم وحركة الحياة<sup>(90)</sup>. وأما الركوب، فهو إخضاع للزمان وسلطة عليه. والمطية إبل. وهي تلك النجب التي تشق الصحراء، سفينة للزمان ترسي حيث المركز الخفي، حيث الجوهر الإلهي<sup>(91)</sup>.

كان الطواف طقساً دينياً عند الشعوب السامية، حجّها قفز ورقص ودوران وزفن<sup>(92)</sup>. وكانت العرب قبل الإسلام تطوف بالبيت وحول الرجعات والأنصاب والأصنام والقرايين والقبور والسادات والأشرف<sup>(93)</sup>. فالرقص، في انثربولوجيا الأديان، لا يحقق الانفعال والارتعاد اللذين يؤديان إلى العبور السري فحسب؛ بل يستدعي القوة الإلهية، ويستحضرها، ويساهم في استمناع المطر وإخصاب الأرض. فالرقص دورانا كان في عيد الربيع البابلي "أكيتي"، استحضارا للخلق من ناحية، وطقسا من طقوس الخصوبة من ناحية أخرى، إذ يتم بالطواف طلب الماء منياً يحبل باطن الأرض<sup>(94)</sup>.

يقود الطواف في العمرة المعتمر، كما هو الأمر في الحج إلى حالة نشوة تغيب الذات الواعية والكائن المحدود في الكائن الأكبر اللامحدود، فتجعله يساهم في دورة الحياة.

(88) "فلما قضينا العمرة وطفنا وجئنا للسعي بين الصفا والمروة"، ابن جبير، ص 130.

(89) "وقد غصّ (المسعى) بالساعين والساعيات على هوداجهنّ" م.ن، ص.ن. "سعى راكباً" ص 131. "وبقي المسعى يموج بالساعين والساعيات."

(90) انظر ما جاء في القدم والمشى في : Julien, pp. 290-291.

(91) انظر رمز الجمل في :

Chevalier et Gheerbrand, p. 204 ; Romey, I, pp. 359-360.

(92) بين الأب مرمحي الدومينيكي أنّ كلمة حك Hag العبرية ثلثت في أول معناها على الرقص وأن Hggâ في الأرامية دلت على رقص الرجال والنساء وهم ماسكون بعضهم بأيدي بعض ثم دلت الكلمة في العبرية على حلقة الراقصين فالدائرة أو الدوران والزفن فالقصد والتوجه إلى المكان المقدس حيث الاحتفال وأهمه الطواف أو الرقص، م.ن، ص ص 335-336. وانظر الحج بمعنى الفجر والرقص في

: Petit (M), «La lune en Cannan et Israël » in La lune, mythes et rites, Seuil, Paris, coll Sources Orientales, V, 1962, p. 145.

أما الزفن فهو الرقص واللعب والدفع، ابن منظور، مادة، زفن.

(93) علي، VI، ص 354.

(94) انظر خزعل الماجدي، نجور الآلهة، عثمان، الأهلية للنشر، 1998، ص 123.

أمّا الإخباريون، فقد أرجعوا الطواف إلى حركات قام بها آدم حول الكعبة بعد أن بناها، حين وصل إليها بعد رحلة طوى فيها الأرض<sup>(95)</sup>. وجعلوا إبراهيم يرفع قواعدها بعد الطوفان ويطوف بها<sup>(96)</sup>. فالطواف حول الكعبة، مركز العالم وسرّة الأرض، هو في العمرة، كما هو في الحج، استحضار للبدء الأولي، ومحاكاة للخلق<sup>(97)</sup> الكوسموني القديم. فحين يدور الكائن حول المركز، فإنه يحقق ذاته إنساناً كاملاً، وينصهر في الكون والزمن معيّراً عن دورانه ومصيره وعن حركة الحياة نفسها<sup>(98)</sup>.

أمّا السعي فقد ذكر الإخباريون أنّ هاجر، حين تركها إبراهيم وإسماعيل بمكة، ونفدت شنتها من الماء، فانقطع درّها، وجفّ لبنها، فجاع وليدها، واشتدّ جوعه، خشيت موته، فعمدت إلى الصفا حين رآته مشرفاً، ونظرت إلى "المروة"، ففكرت في السعي بين الجبلين، ومشّت سبعة أشواط، فخرج لها جبريل يضرب لها مكان زمزم، فظهر ماءً فوق الأرض<sup>(99)</sup>. فالسعي استرجاع لزمن البدايات الذي ظهر فيه الماء بمكة. والساعي ينطلق من الصفا في الجنوب إلى المروة في الشمال، فينتهي الشوط السابع بالشمال. والسعي حركات تربط بين حرارة الجنوب ويُبسه وبرودة الشمال ورطوبته، بين الأرض الجافة القاحلة والسماء مصدر المياه المشمولة الباردة الصافية تُرسل فتملأ بطن الوادي. والملاحظ أنّ هاجر سعت على قدميها. فالأقدام تحيل إلى ثبات الإنسان في الكون، وإلى سلطة تفقد الجسم، إنّها قائد الإنسان وموجّهه. وهي، حين تطفأ الأرض، تترك عليها أثراً. لذلك، جعلها الباحثون في بنى المتخيّل ذات رمز قضيب مخصب. فلا غرابة أن تفجّر

(95) انظر "ذكر هبوط آدم إلى الأرض وبنائه الكعبة وحجّه وطوافه بالبيت" في: الأزرقى (أبو الوليد محمّد بن عبد الله)، أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار، [تحقيق رشدي الصالح ملحسن]، دار الأندلس، مدريد، د.ت، ص ص 36-46.

(96) م. ن، ص ص 53-67.

(97) كلّ رقص مقتس هو في الأصل يحاكي حركة أنموذجية أوصلية بدأت في زمن أسطوري، إعادتها تحيين لذلك الزمن الأوّل.

Eliade (M), Le mythe de l'éternel retour, Gallimard, Paris, 1969, p. 42 ; (de la Rocheteire (J), Le corps humain, Imago, 1984, pp. 76-79.

(98) انظر رمز الدائرة في : Julien, pp. 71-72 ; Romey, II, p. 411.

(99) الأزرقى، ص ص 55-56. وانظر بن عاشور (الطاهر)، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984، رقم الآية 158 من سورة البقرة، ص 59.

أقدام هاجر الساعية الماء يخصب الأرض، فيحاكي سعيها كل من تهفو نفسه إلى الغيث يملأ الآبار<sup>(100)</sup>.

في أباطح مكة وشعابها، ظهرت الهودج "كالباب المضروبة"<sup>(101)</sup>، وسدت الطريق، واصطككت، و"غصّ المسعى بالساعين والساعات"، فكان الزحام على أشده، لكأنه :

"مرأى الحشر يوم القيامة لكثرة الخلائق محرمين ملتبين داعين إلى الله عز وجل ضارعين والجبال المكرّمة التي بحافتي الطريق تجيبهم بصداها"<sup>(102)</sup>

إنّه الجيشان والغليان، هيجان يسم العيد، والفوضى تلازمه. إنّ الفوضى بنية أنثربولوجية ثابتة. فالازدحام الشديد، والدوران والهولة وتداخل الهودج والإبل والمعمّرين والأصوات، كلّ ذلك يحقّق الكائن الجمعيّ ويهيئ التحول الصوفيّ.

أما الكائن الجمعيّ الذي تهدّد الحياة العاديّة والرتيبة وجوده بالتصدّع والانشقاق والانقسام والصراع والعداوة، فهو في هذا "الجيشان" المتدفّق جسّد واحد يواجيه الموت الرمزيّ جماعيّا. فتحقّق الفوضى القدرة على العيش معاً، وكأنّ الهيجان يختصّ هذا الكائن من العنف. وما تأكيد الكاتب على "الازدحام" وامتلاء المكان بالمعمّرين والهودج وانسداد الطرقات وغصّ المسعى بالساعين إلا دليل على الهيجان. وهو تكاثر والتكاثر حياة<sup>(103)</sup>.

ذكر الازدحام والهيجان الكاتب بالحشر. والحشر في المتخيل يعبر عن تجلّي الإله الذي يمسك وحده بأسرار الحياة والموت والبعث. فلا غرابة أن يتمثّل ابن جبّير الازدحام كذلك. فالحجّ طقس مسارة (Rite d'initiation). وطقوس المسارة في الشعائر الزراعيّة وشعائر تكاثر القطعان القديمة ترمز إلى الحشر والبعث، إذ يموت العابر (المعمّر) ليعث من جديد. كما أنّ هذا الهيجان يحاكي تدفق قوى الخصب، وفوضى الأشكال المتحوّلة في عالم ما دون القمر. لذلك نراه

---

(100) ترمز الأقدام إلى البداية والانطلاق فهي قائد الإنسان وهي التي تمكّنه من الوقوف والثبات علاوة على التقدّم والتطوّر. ولقد بيّن المختصّون في الرمز أنّ القدم تصل صاحبها بقيم العموديّة وهي التي تيسر له الطريق الروحيّة (الرمزيّة) فيكون السعي سيرا نحو الإلهيّ وكانّ الساعي يبحث عن الانسجام الروحي الذي يسمح بأن يكون المرء في وضع قبول الطاقة الإلهية. كما يبيّن أنّ الأقدام ذكوريّة تطأ الأرض الأنوثيّة وتشقّها فتطر السماء. انظر :

de la Rocheterie, de corps humain, pp. 167-168 ; Romey, II, p. 333-336.

(101) ابن جبّير، ص 129.

(102) م. ن، ص 130.

Bachelard (G), La terre et les rêveries de la volonté, CERES, Tunis, 1996, (103 pp. 59-60.

عنصرًا قارًا في الطقوس القديمة. ويجد هذا التدفق والهيجان صدها في الجبال. ويولد هذا الصدى انفعالا عجيبا. فـ"المسامع" "سكتت" و"المدامع" "سكبت" و"القلوب الخواشع" "ذابت"<sup>(104)</sup>. إنّه الانفعال المنتج الرعب والروع والخشوع. فالمعتمر في حاجة إلى موقفٍ جليل يولد رعدةً ضروريّة تصهر الكائن في الكون، وتنقل المتعبّد إلى عالم السماء، وتدمج الإنسان في الإلهي.

يظهر الهلال "فتضرب الطبول والدياباب والبوقات إشعارا بأنها ليلة الموسم"<sup>(105)</sup>. فالعمرة، ككلّ عيد، فيها إيقاع مقدّس. والآلات الموسيقية في المتخيل الدينيّ إلهيّة ينبعث منها صوت الربّ. وحيث طقوس الخصب والاستمطار، توجد الطبول. فصوتها أوليّ يذكّر بإيقاع العالم. وصوتها صوت برق يبشّر بالغيث، يطلب في العمرة ليسقي الأرض العطشى. وكذلك البوقات ككلّ الأدوات المجوّفة، ينفخ فيها، فيحوّل النفخ العالم، ويبثّ في الطبيعة قوّة سرّية عجيبّة، قوّة الحياة. وتكاد هذه الآلات تُكوّن قارّة في أعياد رأس السنة، وفي المعابد الساميّة القديمة، والطقوس الزراعيّة اليونانيّة والرومانيّة، يخرج منها، هي أيضا، صوت البرق المبشّر بالخصب. يعتبر الإيقاع إذن عن القوى العلويّة التي تحكم مصير الإنسان وتناغم الكون وتمامه وقوى الخصب، هذا الخصب الذي يحتاج إلى مبدأين ذكوريّ يوجد في آلات النفخ، وأنثويّ يوجد في الطبل، بل وفي الطبل يوجد المبدآن<sup>(106)</sup>.

"لما كانت صبيحة ليلة الموسم، خرج أهل مكة قبيلة وحارة حارة [...]، فرسانا ورجالة [...]. فكانوا يخرجون على ترتيب عجيب. فالفرسان منهم يخرجون بخيلهم، ويلعبون بالأسلحة عليها، والرجالة يتواثبون ويتناقفون بالأسلحة في أيديهم حربًا وحجًا، وهم يُظهرون التطاعن بعضهم لبعض، والتضارب بالسيوف، والمدافعة بالحجف التي يستجنون بها. وأظهروا من الحذق بالتناقص كلّ أمر مستغرب. وكانوا يرمون بالحرايب إلى الهواء. ويبادرون إليها لقفا بأيديهم، وهي قد تصوّبت أسننتها

(104) ابن جبير، ص 130.

(105) ابن جبير، ص 130.

(106) انظر ما جاء في الصلة بين الإيقاع والإلهي وآلة النفخ المقدّسة عند اليونان والرومان والعبرانيين وفي :

Deik (TH), Le rituel, psychanalyse des fêtes religieuses, Denoël, Paris, 1974, pp. 240, 246-247, 273.

انظر رموز الموسيقى والطبول والدقوف وآلات النفخ في :

Chevalier et Gheerbrant, pp. 654-655, 919-921 ; Encyclopédie des symboles, pp. 271-272 ; Julien.

على رؤوسهم، وهم في زحام لا يمكن فيه المحال. وربما رمى بعضهم بالسيف في الهواء، فيتلقونها قبضا على قوائمها، كأنها لم تفارق أيديهم" (107)

بدأ النظام يحلّ في الصباح محلّ الازدحام الشديد والتداخل بين المعتمرين. فالنور نظام. وغاب الحديث عن انشغال المعتمرين بأداء مناسك العمرة ليحلّ محله وصف اللعب. واللعب عنصر ثابت في العيد القديم. وليس هدفه مجرد تسلية اللاعب والترويح على المتفرّج؛ بل وجوده في الموسم الديني لا يخلو من دلالة.

من اللعب ما هو صراع يحاكيه الفرسان، يقصد منه تنشيط القوى التوالدية (forces génésiques) وقوى النمو. فلقد حلّ المختصّون في أنثربولوجيا الأديان وسوسولوجيا العيد الصراع المحاكى في أعياد الربيع وأعياد الحصاد، وبيّنوا أنّه يرتبط بمعتقد قديم مفاده أنّ التطاحن والتسابق والألعاب العنيفة، كلّ ذلك يزيد في الطاقة الكونية والقوة الحيويّة وأنّ هذه الصراعات الطقسيّة تحاكي نماذج أصلية وتحيل إلى الصراع بين القوى النورانيّة والقوى الظلاميّة، وتستحضر العماء الأوليّة الذي خلق منه الكون. فمحاكاة النصر في الصراع تذكير بالخلق الأولي، وتعبير عن الخلق المتواصل. ولا تخلو محاكاة الصراع من بعد سحريّ. فالصراع وسيلة من وسائل جذب السلطة (108).

أمّا الفرسان، فهم أبطال يركبون خيلا نورانيّة توجّه المصير نحو الخير والبركة (109). والآلة الحربيّة، رغم كونها هدامة قاضية فاتكة، فهي نورانيّة تولد النظام، وتفصل بين الخير والشرّ. فعندما يلقي اللاعبون بالسيف إلى السماء، ويتلقفونها عند هبوطها دون أن يسقطوها، يحصلون على الطاقة الحيويّة التي استلهمتها السيوف عند ارتفاعها. والسيوف ذات صلة بالبرق تنبئ بالغيث (110). ولعلّ قدرة الأيدي على اللعب بالأسلحة، وخفّتها وسيطرتها عليها عند رميها لها، دليل على قوّة هذا العضو وسلطته. ففي اليد الفعل والخلق والقدرة على تحويل

(107) ابن جبير، ص ص 130-131.

(108) انظر : Eliade (M), Le sacré et le profane, p. 70.

وانظر ما جاء في رمز الصراع في : Chevalier et Gheerbrant, pp. 595-600.

ورمز السلاح في : Julien, p. 43.

(109) انظر رمز الخيل هذا الحيوان الشمسي الذي يعلن عن النصر والطاقة الحيويّة وشذّ زمام الأشياء في : Chevalier et Gheerbrant, pp. 230-231 ; Julien (N), pp. 77-78 ; Romey, I, p. 375.

(110) انظر رمز السيف والرمح في : Chevalier et Gheerbrant, pp. 407-408, 559.

الطاقة وتحقيق الهدف البعيد<sup>(111)</sup>. أما القفز فدلّيل النصر. كما يحيل الصعود إلى طموح الذات إلى تجاوز منزلتها والرنو إلى العالم العلوي<sup>(112)</sup>.

هياً هذا اللعب لخروج الأمير في موكب مرتّب ترتيباً عجبياً، و"الطبول والدادب بين يديه"<sup>(113)</sup> تقرر، فتنبعث منها أصوات شبيهة بتلك التي ظهرت ليلة الموسم تبشّر بتجلّي الملك المقدّس. ويتحوّل المعتمرون إلى متفرّجين "وقد امتلأت الجبال والطرق والشّيات بالنظارة"<sup>(114)</sup>. يتخلّل النظام الدينيّ العيد، إذ يظهر الأمير و"قوّاده وأبناؤه" والعسكر و"القراء" و"المؤذن" من ناحية والناس من ناحية أخرى، فيُنْبِث الموكب في العمرة الفئات في منزلتها، ويرسّخ الأدوار، ويغيب أثناء هذه الفرجة الدينيّ المحض ليلتبس بالسياسيّ. وهذا الأمير، وهو يؤدي طقوسه، فرداً تحيط به حاشيته، يُفرّز من بين المعتمرين لتبعث صورة الملك المقدّس الفاتنة الرهيبة في النفوس الإعجاب والرّهبة. وتتداخل هذه الصورة مع صورة الإمام قائدًا روحياً لتذكّر بأنّ الراعي ظلّ الله في الأرض. وينبعث من "سطح قبة زمزم" "النّناء عليه والدعاء له". فينبعث ملكه من السماء.

وإذ تخلّلت النظام فوضى العيد، فلأنّ هذه الفوضى هي التي تولّد النظام. وقد بدأ النظام متحقّقاً حول الإلهيّ، وحول السياسيّ الملتبس بالإلهيّ، فيكون العيد فرصة لبثّ الرسائل السياسية، لأنّ حالة الانفعال التي يكون عليها المعتمرون تجعلهم يقبلون هذه الرسائل ويستنبطونها.

عاد الأمر إلى ما كان عليه عند رجوع الأمير إلى منزله، والناس في اعتماهم. وفي الغداة ترى الناس في ثوب العيد "يتصافحون ويتهادون الدعاء والتغافر". فيجدّد الثوب المعتمر تجديد الموسم له، ويعلن التفاعل عن الوحدة العضويّة الموطّدة.

إنّ رجبا عيد قديم من أعياد الخصب، يطلب فيه الغيث لينمو العشب، وتزدهر المراعي، وتكثر الماشية و"الميرة" التي يأتي بها المعتمرون إلى مكة في الموسم،

---

(111) انظر رمز فعل رمي في

(de) La Rocheterie (J), Le symbolologie des rêves, Le corps humain, p. 120.

(112) انظر رمز القفز في

Chevalier et Gheerbrant, p. 850.

(113) ابن جبير، ص 130.

(114) م. ن.، ص. ن.

وتنهل من المكان المقدس بركة، فتتوقّر حيث تزرع<sup>(115)</sup>، إذ يعتقد بعض اليمّنين :

"أنهم متى أقاموا عن هذه الميرة ببلادهم تجذب، ويقع الموتان في مواشيمهم وأنعامهم، وبوصولهم بها (إلى مكّة) تخصب بلادهم، وتقع البركة في أموالهم [...]". وقد اعتقدوا اعتقاداً صحيحاً أنّ البركة كلّها في هذه الميرة التي يجلبونها فيهم من ذلك في تجارة رابحة<sup>(116)</sup>.

حافظ الموسم على عناصر قديمة ونماذج أصليّة. وبدأت السلطة فيه، كما هو الشأن في كلّ الأعياد، للرمز. فالأفضية العاديّة والأشياء المألوفة والحركات والهيئات والأقوال تصبح في العيد وحدات طقسية (ritèmes)<sup>(117)</sup> دالّة ورموزاً. وتكون في العيد السلطة للصورة. والصورة تقوّض المظهر الدنيويّ، وتعلن عن المعنى الكامن فيما وراء الواقع. فبدا عالم العمرة عالم التمثّل والهيام. ورجب في النصّ موسم ينهل من الزمن الميثي، ويؤسّس الزمن الوجوديّ باعتباره أنموذجه المثاليّ. ويتجلّى الزمني (le temporel) في هذا الموسم، وكأنّه هاجس الإنسان الذي يرفض مسيرة الزمن على نسق رتيب مضمّن. إنّّه في حاجة إلى زمن متميّز عظيم مقدّس ينتشله من هشاشة نقرضها الأيام العاديّة<sup>(118)</sup>.

وعالم العمرة في النصّ عالم مقدّس يتحوّل فيه المعتمر تحوّلاً صوفيّاً يخلّصه من نقصه الأنطولوجيّ ودنيويّته المأسويّة، ويجعله في حالة انفعاليّة هياميّة، ينكشف له فيها عالم السماء بنوره المتجلّي في الهلال والنار والشمع والسراج والخيّل والفارس والحربة والسيّف والملك.

أمّا ليلة الموسم، ففيها "الجيشان" الضروريّ في كلّ عيد، فعن طريق محاكاة الفوضى ازدحاماً وصراعاً وقرباناً، تتخلّص المجموعة من العنف<sup>(119)</sup> الذي يصدع الوحدة، ويقهر الانسجام، فيكون العيد بانياً لليوميّ محقّقاً له، ويكون

115 ابن جبير، ص 136-137، وهذه الميرة "أطعمة كالحنطة وسائر الحبوب إلى اللوبياء إلى ما دونها و[...] السمن والعسل والزبيب واللوز..."

116 م.ن. ص 132-133.

117 قاس البنويون الوحدات الطقسية (ritèmes) كما فعلوا بالنسبة إلى الوحدات الذوقية (gustèmes) والارتدائية (vestèmes) على الصواتم لأنهم اعتبروا الطقس نسقاً كلياً (système total) تكوّنه طقوس نسقيّة فرعية تتكوّن بدورها من وحدات طقسية والطقس نسقاً يقوم على الترميز. انظر مثلاً Rivièrè (CP), Socio-anthropologie des religions, Armand Colin, Paris, 2005, Troisième partie, chapitre 6, le rite en théorie.

118 انظر ما جاء في الزمن في : Vander Leuw (G), La religion dans son essence et ses manifestations, Payot, Paris, 1955, pp. 378-380.

119 انظر ما جاء في الأزمنة المحاكاتية للعنف في : Girard (R), La violence et le sacré, Grasset, Paris, 1972.

الاحتفال عنصرًا يضاعف التفاعل الاجتماعي، ويوطّد التواصل ويمدّ المجموعة بالمثال الجماعي فكان المجتمع يحتفل بذاته<sup>(120)</sup>.

سهام الدّبابي الميساوي

### المصادر والمراجع

- أل ياسين (محمّد حسن)، معجم النبات والزراعة، مطبعة المجمع العلمي العراقي، 1987.
- ابن الأنباري (أبو بكر محمّد بن القاسم)، شرح القصائد السبع الطوال، [تحقيق عبد السلام هارون]، دار المعارف بمصر، 1963.
- ابن جبّير (أبو الحسن محمّد بن أحمد)، الرحلة، مطبعة بريل، لندن، 1907.
- ابن رجب الحنبلي (عبد الرحمان بن أحمد)، لطائف المعارف فيما لمواسم العام من الوظائف [تحقيق خالد بن محمّد بن عثمان] مكتبة الصفا، القاهرة، 2002.
- ابن عاشور (الطاهر)، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984.
- ابن فارس (أبو الحسن بن فارس بن زكريا)، معجم مقاييس اللغة، دار إحياء التراث، عيسى البابي الحلبي، القاهرة، 1366 هـ.
- ابن قتيبة (أبو محمّد عبد الله بن مسلم)، كتاب الأنواء، طبعة حيرباد الهند، 1956.
- ابن كثير (عماد الدين أبو الفدا)، تفسير القرآن العظيم، دار صادر، بيروت، 2003.
- ابن منظور (محمّد بن مكرم بن علي جمال الدين أبو الفضل)، لسان العرب المحيط، بيروت، دار لسان العرب، د.ت.
- الأزرقي (أبو الوليد محمّد بن عبد الله)، أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار، [تحقيق رشدي الصالح ملحسن]، دار الأندلس، مدريد، د.ت.
- البخاري (أبو عبد الله)، الإمام، الجامع الصحيح، دار صادر، بيروت، 2004.
- الجزيري (عبد الرحمان)، الفقه على المذاهب الأربعة، دار الفكر، بيروت، 1986.
- جعيط (هشام)، السيرة النبوية، تاريخية الدعوة المحمّدية في مكة، دار الطليعة، بيروت، 2007.
- حمور (عرفان محمّد)، مواسم العرب الكبرى، مؤسسة الرحاب الحديثة، بيروت، 1999.
- الدّبابي الميساوي (سهام)، الطعام والشراب في التراث العربي، منشورات كلّية الآداب والفنون والإنسانيات، منوبة، 2008.
- دلو (برهان الدين)، جزيرة العرب قبل الإسلام، دار الفارابي، بيروت، 1989.
- الزبيدي (محبّ الدين أبو الفيض محمّد مرتضى)، تاج العروس في جواهر القاموس، بيروت، دار الفكر، 1994.
- الفراء (أبو زكرياء يحيى)، الأيّام والليالي والشهور، [تحقيق إبراهيم الأبياري]، دار الكتب الإسلامية، دار الكتاب المصري، القاهرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1980.
- فريجة (أنيس)، أسماء الأشهر في العربية ومعانيها، دار العلم للملايين، بيروت، 1952.
- الماجدي (خزعل)، بخور الألهة، الأهلية للنشر، عمان، 1998.
- الأب مرمجي الدومنيكي، "الحجّ والرقص"، المشرق، 27، 1929.
- المرزوقي (أبو علي أحمد بن محمد)، كتاب الأزمنة والأمكنة، [تحقيق محمّد نايف الدليمي]، عالم الكتب، بيروت، 2002.
- مسلم (بن الحجاج)، الإمام، الجامع الصحيح، دار صادر، بيروت، 2004.
- وجدي (محمّد فريد)، دائرة معارف القرن العشرين، بيروت، 1971.
- علي (جواد)، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، جامعة بغداد، 1993.

(120) تلك هي فكرة دوركايم في العيد فقد ألحّ على وظيفته الاجتماعية : Durkheim (E), Les formes élémentaires de la vie religieuse, Librairie française, Paris, 1991, pp. 586, 640, 701-703.



- Bachelard (G), *La flamme d'une chandelle*, PUF, Paris, 1961.
- *L'air et les songes*, José Corti, Paris, 1943.
  - *La terre et les rêveries de la volonté*, CERES, Tunis, 1996.
- Caillois (R), *L'homme et le sacré*, Gallimard, Paris, 1976.
- « La fête » in *Le collège de Sociologie*, Gallimard, Paris, 1979, pp. 475-521.
- Chabbi (J), *Le Seigneur des tribus, L'Islam de Mahomet*, Noësis, Paris, 1997.
- J. Chelhod (J), *Le Sacrifice chez les arabes*, Presses Universitaires de France, Paris, 1955.
- Chevalier (J) et Gheerbrant (A), *Dictionnaire des symboles*, Robert Laffont/Jupiter, Paris, 1982.
- Durkheim (E), *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Librairie française, Paris, 1991.
- Duvignaud (J), *Fêtes et civilisations*, Actes Sud, 1973.
- Eliade (M), *Traité d'histoire des religions*, Payot, 1949.
- *Le Sacré et le profane*, Gallimard, Paris, 1957.
  - *Le mythe de l'éternel retour*, Gallimard, Paris, 1969.
- Encyclopédie des symboles*, La Pachothèque, Paris, 1989.
- Gaudefroy-Demombynes (M), *Le pèlerinage à la Mekke, Étude d'histoire religieuse*, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Paris, 1923.
- Girard (R), *La violence et le sacré*, Grasset, Paris, 1972.
- *Le don de rien, essai d'anthropologie de la fête*, Stok, Paris, 1977.
- Henninger (J), *Les fêtes de printemps chez les sémites et la pâque israélite*, Librairie Le Coffre, Paris, 1974.
- Julien (N), *Dictionnaire des symboles*, Marabout, Paris, 1989.
- Jung (H.G), *Problèmes de l'âme moderne*, Buchet-Chastel, 1960.
- (de) la Rocheteire (J), *Le corps humain*, Imago, 1984.
- Lagrange (M), *Études sur les religions semitiques*, Vidon Le Coffre, Paris, 1905.
- Lenormant (F), *Lettres assyriologiques*, 1ère série, Paris, 1872.
- Petit (M), «La lune en Cannan et Israël » in *La lune, mythes et rites*, Seuil, Paris, Coll. Soures Orientales, 1962.
- Reik (TH), *Le rituel, psychanalyse des fêtes religieuses*, Denoël, Paris, 1974.
- Rivière (Cl), *Socio-anthropologie des religions*, Armand Colin, 2005.
- Romey (G), *Dictionnaire de la symbolique*, Albin Michel, Paris, 1997.
- Vander Leuw (G), *La religion dans son essence et ses manifestations*, Payot, Paris, 1955.

## Abstract

Ibn Jubayr décrit dans son récit de voyage La 'omra de Rajab, premier mois du printemps. Cette fête était, avant l'Islam, séparée du Haj et concidait avec le mois de Nisân d'où la ressemblance entre les rites de la 'omra et ceux de la pâque juive qui était célébrée lorsque les hébreux étaient encore à l'état nomade.

Le texte d'Ibn Jubayr montre que la 'omra de Rajab était à son époque la fête mekkoise par excellence. Le rituel montre bien qu'il s'agissait d'une fête du printemps célébrant la fécondité et la multiplication des troupeaux et agissant sur la nature en guise d'obtenir la pluie. Mais comme toute fête,

elle transportait les mekkois dans un temps mythique et dans un monde extraordinaire, permettant le renouvellement du quotidien banal et le renforcement du corps social.

Par ailleurs, ce mawsim, permettait au souverain de paraître entant que corps religieux et de théâtraliser un pouvoir fascinant et redoutable renforcé par la fête.

## شهر رجب الفرد عرفنا الله ببركته

15

استبَدَّ هلاله ليلة الخميس الموافق عشرين لشهر أكتوبر بشهادة خلق كثير من الحجاج المجاورين والاشراف اهل مكة ذكروا انهم راوه بطريق العمرة ومن جبل قَعِيقَعَان وجبل الى قُبَيْس فتثبتت شهادتهم بذلك عند الامير والقاضي واما من المساجد الحرام فلم يصبه احد، وهذا 20 الشهر المبارك عند اهل مكة موسم من المواسم العظيمة وهو اكبر اعيادهم ولم يزلوا على ذلك قديما وحديثا يتوارثه خلف عن سلف متصلا

ميراث ذلك إلى الجاهلية لأنكم كنوا يستونه متصل الاستة وهو احد  
 70 لاشهر الحرم وكنوا يحرمون القتل فيه وهو شهر الله الأصم كما جاء في  
 الحديث عن رسول الله صلعم والعبرة الرجبية عندهم أخت الوقعة العرفية  
 لأنكم يحتفلون لها الاحتفال الذي لم يسمع بمثله ويبادر إليها أهل  
 الجهات المتصلة بها فاجتمع لها خلق عظيم لا يحصى لا الله عز وجل  
 فمن لم يشاهدنا بمكة لم يشاهد مرقى يستهدى ذكره غربة وحجا  
 شاهدنا من ذلك امرا يعجز الوصف عنه والمقصود منه البلية التي  
 يستهل فيها الهلال مع صبيحتها ويقع الاستعداد لها من قبل ذلك  
 بقليل فبصرنا من ذلك ما نصف بعضه على جهة الاختصار وذلك لأننا  
 علينا شارع مكة وأرقبها من عصر يوم الأربعاء وفي العشية التي ارتقب  
 10 فيها الهلال قد امتلأت هوائج مشدودة على الابل مكسوة بألوان كساء  
 الحرير وغيرها من ثياب الكنان الرفيعة بحسب سعة احوال اربابها ووفرة  
 كل يتشرف ويحتفل بقليل استطاعته فخذوا في الخروج إلى التمتع  
 ميقات المتعبرين فسللت تلك الهوائج في البطح مكة وشعابها والابل  
 قد زينت تحتها بألوان التزيين وأشعرت بغير عددى بقلائد رائقة المنظر  
 15 من الحرير وغيره وربما فطنت الاستل التي على الهوائج حتى تسحب  
 انبساطها على الأرض ومن لغرب ما شاهدنا من ذلك هديج الشريفة  
 جميلة بنت فليحة عمة الأمير مكثرت أن اقبل ستره كانت تسحب على  
 الأرض انسكابا وغيره من هوائج حرم الأمير وحرم قوامه إلى غير ذلك  
 من هوائج لم نستطع تقييد عذتها عجزاً عن الإحصاء فكتبت تلوح  
 20 على ظهور الابل كلقباب الصرورية فيتحيل للنظر إليها تبها محلة قد

١٠٠٠ م. MS. conjecture of Wright; MS. صبيحتها. a)

ب) MS. ملك (sic); Balawi, imitating this passage, writes فمن

في. Therefore we cannot read بتلك and omit في. c)

ضربت أنبيتها من لآ لون رائق ولم يبق ليلة الخميس المذكور بمكة  
 إلا من خرج للعمرة من أهلها ومن للجوارين وكنا في جيلة من  
 خرج ابتغاء بركة الليلة العظيمة فكنا لا نتخلص إلى مسجد عثمة  
 من الزحام والسداد فنيك الطريق بالهولاء والتبرؤ قد أشعلت  
 ٥ بحقنى الطريق كله والشع يتقد بين أيدي الأبل التي عليها هولاء  
 من يشار إليه من عقائل نساء مكة فلما قصينا للعمرة وطفنا وجئنا  
 للسعي بين الصفا والمروة وقد مضى قدو من الليل ابصرناه كله سرجا  
 ونيرنا وقد غص بالسلمين والساعيت على هولاء فكذا لا نتخلص  
 إلا بين هولاء وبين قوائم الأبل لكثرة الزحام واصطكاك الهولاء  
 ١٥ بعضها على بعض فعلمنا ليلة في أغرب ليالي الدنيا فمن لم يعلم  
 ذلك لم يعلم عجا يحدث به ولا عجا يذكره مولى الحشر يوم القيامة  
 لكثرة الخلط فيه فحرمي ملين ناعين، إلى الله عز وجل صارعين<sup>٢١</sup>  
 ولجبل للكريمة التي بحقنى الطريق تحجيبهم بصداها حتى سكنت  
 السماع، وسكنت من هول تلك العينة المذمعة، ونابت القلوب  
 ٢٥ الحواسع، وفي تلك الليلة ملئ المسجد للحرام كله سرجا قتلا نرا وعند  
 ثبوت روية الهلال عند الأمير امر يضرب الطبول والدباب والبطون  
 إشعارا بآيا ليلة الموسم، فلما كنت صبيحة ليلة الخميس خرج إلى  
 العمرة في احتفال لم يجمع بمثله أحشد له أهل مكة عن بكرة أبيهم  
 فخرجوا على مرتبهم قبيلة قبيلة وحارة حارة شاكين في الأسلحة فرسنا  
 ٢٥ ورجلة تاجم منم عدد لا يحصى كثرة يتعجب المعلن لهم لخير  
 عديم فلو أنهم من بلاد حمة لكانوا عجا فكيف هم من بلد واحد  
 وهذا أدل الدلائل على بركة البلد فكلفوا يخرجون على ترتيب عجيب

٢١) إليها، so the MS. Wright proposed وليه.

ففروا من مخرجيهم ويخرجون بخيلهم ويضعون بالأسلحة عليها والرجلة  
 يتوالتون ويتلقون بالأسلحة في أيديهم حرباً وسيوفاً وحجفاً وهم يطهرون  
 التلغاف بعضهم لبعض والتضارب بالسيوف والدفع بالهيف التي  
 يستعجلون بها وظهروا من الخلف بالهيف كل امرئ مستعجل وكذا يرمون  
 بالحرب إلى الهواء ويبدون إليها لثقتهم بأيديهم وفي قد تصدعت استنفاً  
 على رؤسهم وهم في رحلم لا يمكن فيه للرجل وربما رمى بعضهم بالسيوف  
 في الهواء فيتلقونها قبضاً على قوائمها كلها ثم تغرق أيديهم إلى أن خرج  
 الأمير برحف بين قوائمه ولجاء له وقد قاربوا من الشيل والرياح  
 تخفق أمامه والطبل والدباب بين يديه والسكينة تفيض عليه  
 وقد امتلأت الجبال والطرف والتلجبات بالنظارة من جميع الجبلين فلما  
 انتهى إلى الليقات وقضى غرضه أخذ في الرجوع وقد ترتب العسكرين  
 بين يديه على لعبهم ورحم والرجلة على الصفة للذكورة من التلجول  
 وقد ركب جملته من ألعاب البيوتى لجباً صبيهاً لم ير أجمل منظراً  
 منها وركبها يسابقون الخيل بها بين يدي الأمير رافعين أصواتهم بالدهاء  
 له والثناء عليه إلى أن وصل السعيد الخيام فطاف بالكعبة والقراء أمامه  
 والموتى الميمى يغرد في سطح قبة زمزم رافعا عقيرته يتهنئته بالوهم  
 والثناء عليه والدهاء له على العادة فلما فرغ من الطواف صلى عند  
 72 للتمزم ثم جاء إلى الخيام وصلى خلفه وقد أخرج له من الكعبة ووضع  
 في قبة الحشيتة التي يصلى خلفها فلما فرغ من صلاته رُفعت له القبة  
 عن الخيام فامتلاه وتبسم به ثم أعيدت القبة عليه وأخذ في الخروج  
 على باب الصفا إلى السعى وأجفل بين يديه فسعى راكباً والقواد  
 مطبقون به والرجلة الخربة أمامه فلما فرغ من السعى امتلأت السيوف

أمله وأخذت الأشيخ به وتوجه إلى منزله على هذه الحالة الهائلة مزحوا به وبقي للسعي يومه ذلك يمزج بالساعين والساعات فلما كان اليوم الثاني وهو يوم الجمعة كان طريق العمرة في العمارة قريبا من امسه راكبين وماشين رجلا ونساء والنساء الماشيات للتأجرات كثيره يسابقن الرجال في تلك السبيل للباركة تقبل الله من جميعهم بمنه وفي أثناء ذلك يلاق الرجال بعضهم بعضا فيتصالحون ويتهادون الله والتغفر بينهم والنساء كذلك والكل منهم قد لبس ائخر ثيابه واحتفل احتفال أهل البلاد للاعياد وأما أهل البلد الامين فهذا الموسم عيدهم له يعجبون ، وله يحتفلون ، وفي الليلة فيه يتنافسون ، وله يعظمون «





# الراعي النميري شاكيا محاجاً

أحمد الخصفوصي

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

جامعة تونس

## موجز البحث

يصف هذا البحث فناً جديداً من فنون الشعر المعروفة، وهو شكوى السعاة والولة<sup>(1)</sup>. ويبين قيام القصيدة على وضعية حجاجية خلاقية قوامها أطروحة مدحوضة تتجسد في تصرفات السعاة وممارسات الولة وأخرى مدعومة تتجسم في مجمل ما يقدمه الشاكي سواء على سبيل التصريح أو التلميح.

أجمع أهل الأدب على المنزلة الشعرية الرفيعة التي أدركها الراعي النميري<sup>(2)</sup>، واشتغلوا بشعره من جوانب شتى. فمنهم من اهتم بوصفه الإبل وجودة نعتة إياها<sup>(3)</sup>؛ ومنهم من نظر إلى بديعه فنّه إلى وفرته<sup>(4)</sup>؛ ومنهم من التفت إلى كثرة ما استشهد به المؤلفون في شعره "للتأكيد معنى أو تثبيت موضع أو تصحيح قاعدة"<sup>(5)</sup>.

على أنّ من الجوانب التي تسترعي الانتباه أيضاً ما أشار إليه محققاً شعره نوري حمّودي القيسي وهلال ناجي في دراستهما التمهيدية<sup>(6)</sup>، حين اعتبرا أن راعي الإبل :

"قد استطاع أن يضيف فناً جديداً إلى فنون الشعر المعروفة، وهو شكوى السعاة والولة"<sup>(7)</sup>.

(1) نوري حمّودي القيسي وهلال ناجي، شعر الراعي النميري، 40 - 41.

(2) قد عدّه ابن سلام الجمحي من شعراء الطبقة الأولى من الإسلاميين (طبقات الشعراء الجاهليين والإسلاميين، 173) واعتبره الأصبهاني شاعراً فحلاً من شعراء الإسلام وقال فيه إضافة إلى ذلك : " وكان مقدّماً مفضّلاً " (الأصبهاني، الأغاني، 24 : 168)

(3) الأصبهاني، الأغاني، 24 : 168

(4) قال فيه الجاحظ : " والراعي كثير البديع في شعره " (الجاحظ، البيان والتبيين، 4 : 56).

(5) نوري حمّودي القيسي وهلال ناجي، شعر الراعي النميري، 38.

(6) نوري حمّودي القيسي وهلال ناجي، شعر الراعي النميري (دراسة وتحقيق)، بغداد، مطبعة المجمع العراقي، 1400 هـ / 1980م.

(7) نوري حمّودي القيسي وهلال ناجي، شعر الراعي النميري، 40 - 41.

والواقع أنّ هذا الفنّ يلفت الانتباه لا من حيث الحيز الذي احتلّه<sup>(8)</sup> فحسب أو الموقف الالتزاميّ الذي حكمه<sup>(9)</sup>، بل من جهة المقاربة التي يمكن أن تجرى عليه باعتبار أن القصيدتين اللامية والدالية تتوقّر فيهما إجمالاً مقومات الخطاب الحجاجي.

والحقّ أن القصيدتين المشار إليهما تستغرقان من الديوان عشرة أو تزيدان. ذلك أنّ نسبتهما تقارب اثني عشر بالمائة<sup>(10)</sup> من مجمل ما أنشأه راعي الإبل.

مطلع القصيدة الأولى [الكامل] :

ما بال دفك بالفراش مذيلا      أقذى بعينك أم أردت رحيلاً<sup>(11)</sup>

ومطلع القصيدة الثانية [البسيط] :

بان الأحبة بالعهد الذي عهدوا      فلا تمالك عن أرض لها قصداً<sup>(12)</sup>

سنسعى، قدر ما نستطيع، إلى أن نلّم بعدد من جوانب هاتين القصيدتين قياساً بالأنموذج الذي تنخرطان فيه مضمونياً وأسلوبياً. فالقطب الذي تدور حوله القصيدتان هو شكوى السعاة<sup>(13)</sup> والولاة<sup>(14)</sup>. وقد بيّن مبروك المناعي أنّ الموقف الذي وقفه الراعي :

"إنما اتضح بعد الإسلام بالخصوص خلال القرن الأول وما تلاه وبدأ يظهر ظهوره الواضح بصورة موازية لتشكّل النواة الأولى للنظام الماليّ في الدولة العربية منذ عهد عمر وعثمان ثم عهود الخلفاء فيما بعد"<sup>(15)</sup>.

لكنّ ذلك الموقف، كما يبدو، راسخ الجذور في العصر الجاهليّ. يقول المؤلف في ذلك :

"ولموقف التظلم وجه آخر جدير بالدرس هو إظهار الشكوى وإعلان السخط إزاء سلوك التعسف في الجباية والمحابة في توزيع العطاء والرزق، بل تجاه فساد

(8) يتمثل ذلك في قصيدتين مطولتين تبلغ الأولى 92 بيتاً، ويصل عدد أبيات الثانية إلى 63 بيتاً.

(9) تدلّ على ذلك عدة أمارات منها منطلقات القصيدتين ومضمونهما ومآلهما.

(10) يصل عدد الأبيات التي اشتمل عليها شعر الراعي 1298 بيتاً، تناول الشاعر غرض الشكوى ضمن قصيدتين يبلغ مجمل أبياتهما 155، وهو ما يجعل نسبتهما من الديوان تصل إلى 11,94 بالمائة.

(11) نوري حمّودي القيسي وهلال ناجي، شعر الراعي النُميري، 46.

(12) نوري حمّودي القيسي وهلال ناجي، شعر الراعي النُميري، 82.

(13) الذين يستعملون على الصدقات ويتولّون استخراجها من أصحابها، (لسان العرب، مادة سعى).

(14) وهم ولاة الصدقة، "ويقال لعامل الصدقات ساع" (لسان العرب مادة سعى).

(15) مبروك المناعي، الشعر والمال : بحث في آليات الإبداع الشعري عند العرب من الجاهلية إلى نهاية القرن III هـ / 482م.

السياسة المالية بمختلف أشكاله. وهو موقف يضرب بجذوره في الجاهلية وتظهر أمثلته القليلة الباقية من هذا العصر عند ثلثة من شعراء القبائل التي كانت مضاربها تقع في دائرة المناذرة بالخصوص فكانوا يفرضون عليها إتاوات يكرهونها على أدائها وكانت هي لا تدعن بسهولة بل تعلن التمرد والعصيان كلما لمست في نفسها قدرة على ذلك مما كان سببا هاما من أسباب كثير من ((الأيام)) التي تعرضت فيها قبائل منطقة اليمامة والبحرين والجزيرة الفراتية لحملات المناذرة ((التأديبية)) ومما نجد شيئا من آثاره في معلقة عمرو بن كلثوم " (16).

وقد ساق المؤلف أبياتا لعدد من الشعراء من أمثال يزيد بن الخدّاق الشنّي وجابر بن حني التغلبي (17).

وتقتضي الشكوى أطرافا معيّنة، فمنهم الشاكي سواء كان فردا أو جمعا، والمشكوّ وهم أساسا جامعو الزكاة، والمشكوّ إليه وهو صاحب السلطان باعتباره حاكما سياسيا أو مرجعا دينيا أو جامعا لكلتا الصفتين السياسية والدينية بصرف النظر عن مدى شرعيته، هذه الشرعية التي تبقى على العموم أمرا متنازعا عليه حسب الأطراف والأحوال والظروف.

وموضوع الشكوى هو التبرّم بأعمال هؤلاء السعاة وتناول تصرفاتهم بالعرض والوصف والتقويم على سبيل الكشف والفضح والإدانة، وذلك بالاستناد إلى عدد من القرائن الواقعية والبراهين العقلية والحجج المنطقية التي تدعم القضية وتسندها وبالاعتماد على جملة من الأساليب التأثيرية لحمل المتقبّل على الاقتناع والتصديق والفعل فيه بصفته متلقيا على نحو يحمله على الإذعان والتسليم ويدفعه إلى القيام بعمل أو يهيئه للقيام بعمل بعد توجيه سلوكه توجيهها موافقا لما سلّم به وأذعن له (18).

وتتمثّل قضية الحال في قيام القصيدة على وضعية حاجيّة خلافيّة قوامها أطروحة مدحوضة تتجسّد في تصرفات السعاة وممارسات الولاة وأخرى مدعومة تتجسم في مجمل ما يقدّمه الشاكي سواء على سبيل التصريح أو التلميح.

(16) مبروك المّاعي، الشعر والمال : بحث في آليات الإبداع الشعري عند العرب من الجاهلية إلى نهاية القرن III هـ / IX م، 481.

(17) مبروك المّاعي، الشعر والمال : بحث في آليات الإبداع الشعري عند العرب من الجاهلية إلى نهاية القرن III هـ / IX م، 482.

(18) محمد سالم ولد محمد الأمين " مفهوم الحجاج عند برلمان وتطوّره في البلاغة المعاصرة"، عالم الفكر، (الكويت) المجلد 28، العدد 3، مارس 2000، 57.

على أنّ المشكوك إليه، في الموضوع الذي نحن بصددده، ليس في وضع صاحب الرأي المتردد حتى يكون إقناعه أمرا يسيرا، فعبد الملك بن مروان إذ يخاطبه الشاعر في الأمر، بحكم وضعه السياسي وبفعل مركزه الإداري، هو على نحو من الأنحاء نصير للأطروحة المدحوضة إذ يمثله السعاة مبدئيا باعتبارهم امتدادا لإرادته نظريا على الأقل، فهم الذين ينطقون باسمه وينفذون أوامره ويجبون الأموال لتتجمع في خزينته، هذا زيادة على أنّ خامس خلفاء بني أمية كان "ثقل النفس"<sup>(19)</sup> على الراعي باعتبار أنّ قيسا كانت زبيريّة الهوى وكان عبد الملك تبعا لذلك "لا يسمع من شعراء مضر ولا يأذن لهم"<sup>(20)</sup>. من هنا أضحت مهمة الشاعر أعسر وأدقّ وبات دوره أعنت وأشقّ لأنّ مسؤوليته لا تتمثل في مجرد الأداء والتبليغ، بل تتجسّم في إقناع المتلقّي بما يحمله الباث من أفكار وإغرائه بما يعرضه عليه ويرغبه فيه من مواقف لتغيير رأيه ومتجهه وموقفه.

وبالعودة إلى الأنموذج الذي تدرج فيه القصيدتان، يمكن أن نقول إنّ الشاعر اتّبع أنموذج الشكوى الذي استنته من قبله عدد من الشعراء من أمثال أبي المختار يزيد بن قيس بن يزيد بن الصعق الكلابي<sup>(21)</sup> وعمر بن أحمد الباهلي<sup>(22)</sup> في رائيته المشهورة التي أوردها أبو زيد القرشي في جمهرته<sup>(23)</sup>. ويمكن أن نقول أيضا إنّ عبيد بن حصين - وهو الاسم الحقيقي لشاعرنا - قد استجاب إجمالا لمقتضيات الخطاب الحجاجي بمختلف مكوناته وعناصره ومقوماته بما فيه من مراكمة الحجج واتخاذ موقف معلّن من القضية المطروحة وعرض لأطروحة واضحة يسهل تقبلها ودحضها جزئيا أو كليّا، كما سعى الشاعر إلى تخيّر الحجج الملائمة للمقام والمقال والسياق والمتقبل. وهو إلى ذلك عمد إلى البرهنة والاستدلال وإعلان المقصد وزعم الحياد وسعي إلى جعل الكلام ذا فتنة والبيان ذا

(19) ابن سلام الجمحي، طبقات الشعراء الجاهليين والإسلاميين، 174.

(20) الأصبهاني، الأغاني، 71 : 8.

(21) البلاذري، فتوح البلدان، 377.

(22) هو عمرو بن أحمد بن العمرد بن عامر بن عبد شمس بن فراع بن معن بن أعصر بن قيس عيلان بن معد، أبو الخطاب. وهو شاعر مخضرم، وأدرك أيام عبد الملك بن مروان، له مدائح في عمر عثمان وعليّ وخالد بن الوليد (الأصبهاني، الأغاني، 8 : 241-242). كان يتقدّم شعراء زمانه وعده ابن سلام في الطبقة الثانية من الإسلاميين (ابن سلام الجمحي، طبقات الشعراء الجاهليين والإسلاميين، 190 - 191) عاش نحو تسعين سنة وتوفي نحو 65هـ/685 م (الزركلي، الأعلام، 73 : 5).

(23) أبو زيد القرشي، جمهرة أشعار العرب، 2 : 311 - 319.

سحر، فقد أعلن قصده واعتبر مهمته رسالة جديرة بهذه التسمية ليكون لها وقع هائل وتأثير حاسم. يقول الشاعر :

أبلغ أمير المؤمنين رسالة شكوى إليك مظلة وعيلا

فهو - إذ يبلغ المرجع الديني السياسي شكاة المجموعة الأليمة وتظلمها الباكي - لا ينحاز - من وجهة نظره - إلى فئة معلومة ولا يتعصب لموقف محدد بقدر ما يصف "واقعا" لا مرأى فيه وينشد "حقيقة" لا تنكر، فهو الواصف للأوضاع وصفا موضوعيا العارض للأحداث عرضا مجردا يصور فرق ما كان عليه الناس وما أضحو عليه من تفرق جماعة وتشّتت شمل وضرورة ارتحال وسوء حال يتجاوزهم ليشمل مواشيهم المصابة بتناقص أعدادها وجذب مراعيها وهزال أبدانها. يقول في ذلك :

أولي أمر الله إنّ عشيرتي	أمسى سوامهم عزين فلولاً
قطعوا اليمامة يطردون كآتهم	قوم أصابوا ظالمين قتيلاً
يحدون جذبا مانلا أشرافها	في كلّ منزلة يدعن رعيلاً
حتى إذا جمعت تخير طرقها	وثنى الرعاء شكيرها المنحولا
وأثوا نساءهم بنصيب لم تدع	سود المحابس تحتنّ فصيلاً

وهكذا فثروة القوم في تحول ملكيتها وأطراد تناقصها ذاهبة إلى تلف آيلة إلى زوال وحالهم سائرة إلى فقر وعدم وطمأنينتهم صائرة إلى قلق وفزع وذعر وفارق حتى لكآتهم - في رحيلهم وجلائمهم - من الظلمة المجرمين المقترفين لأعظم الآثام وأفدح الخطايا بما هي أكبر الكبائر وأخبث الشرور. ولا يتوقف الأمر عند هذا الحد بل يتجاوزه فتتزع منهم سمان الإبل وخيارها وتترك لهم الصغار المهازيل ينقلبون بها دون فصلان تتبعها أو حواش ترافقها. لقد تخير الشاعر حججه واستمدّها من مجال المعاناة الأليمة فكثف معجماً دالاً على عدم استواء الوضع وقلة اعتدال الحال<sup>(24)</sup>، لكنه كان يالم مثلما يالم قومه ويأمل مثلما يأملون في ردع السعاة عبر إقناع الخليفة.

وما هي إلا أن يلتفت الشاعر إلى عشيرته يصف وضعها ويصور حالها فيلفي التناقض صارخاً بين ما التزمت به من جهة وما عوملت به من جهة ثانية، فقوم الراعي - بالنظر إلى القيم المستدعاة - موحّدون مخلصون ملتزمون بتعاليم

(24) من العبارات الداخلة في ذلك السجل المعجمي : عزين فلولاً (جماعات متفرقة) - يطردون (يلحقون) - جذبا مانلا أشرافها (مهزولة ضعيفة وأسمنتها مائلة غير معتدلة) - شكيرها المنحولا (فصيلها الهزيل).

الإسلام يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة فضلا عن أنهم "عرب"، وهذه الصفة من شأنها أن تجعلهم مقدّمين لدى بني أميّة - مبدئياً على الأقلّ - باعتبار أن دولتهم "عربية أعرابية" (25). يقول الراعي معرّفاً مذكراً منّيها :

أوليّ أمر الله إنّنا معشر      حنفاء نسجد بكرة وأصيلا  
عرب نرى الله في أموالنا      حقّ الزكاة منزلاً تنزيلا  
قوم على الإسلام لما يمنعوا      ما عونهم ويضيّعوا التهليلا

ولا بدّ منطقياً من أن يقع نوع من الاعتدال على نحو أو آخر بين ما على الرعيّة من واجبات وما لها من حقوق، وكأنّ غاية المطلوب حدّ أدنى من التعامل المنصف القائم على نوع من التوازن الإيجابي بين طرفي المعادلة الاجتماعيّين : السلطة الإدارية من ناحية والمجتمع الأهلي من ناحية أخرى بما لا يخلّ بالنظام ولا يهدّد العمران ولا ينال من طبيعة الاجتماع الإنساني، فلا يهيمن المجتمع على الإدارة حتّى لا يختلّ النظام وتتفتح أبواب الفوضى على مصاريعها، ولا يطغى الجهاز الإداري على المجتمع حتّى يجثم على صدره ويشلّ حركته ويكتم أنفاسه ويحلّ الاستبداد بما هو تحكم واستغلال من شأنهما أن يربكا أسباب الحياة ويخلا بتوازنها.

ولا يلبث الشاعر تبعاً لذلك أن يستقلّ الأسلوب الإنشائي يكرّره فيدعو أمير المؤمنين ليحمّله على الفعل إنشاءً لواقع جديد يقوم على أنقاض واقع سلبي لا بدّ من أن ينقض. يقول الراعي في هذا الشأن :

فادفع مظالم عيالت أبناءنا	عنّا وأنقذ شلونا الماكولا
فنرى عطية ذاك أن أعطيته	من ربّنا فضلا ومنك جزيلا
أنت الخليفة حلمه وفعاله	وإذا أردت لظالم تنكيلا
وأبوك ضارب بالمدينة وحده	قوما هم جعلوا الجميع شكولا
قتلوا ابن عفان الخليفة محرما	ودعا فلم أر مثله مخذولا
فتصدّعت من بعد ذاك عصاهم	شققا وأصبح سيفهم مسلولا
حتّى إذا استعرت عجاجة فتنة	عمياء كان كتابها مفعولا
وزنت أميّة أمرها فدعت له	من لم يكن غمرا ولا مجهولا
مروان أحزمها إذا نزلت به	حذب الأمور وخيرها مسؤولا
أزمان رفع بالمدينة ذيله	ولقد رأى زرها بها ونخيلا
وديار ملك خربتها فتنة	ومشّدا فيه الحمام ظليلا

(25) كان بنو مروان يقدمون العنصر العربي ويحتفون به عامّةً ولذلك قيل : "... ودولة بني مروان عربية أعرابية " (الجاحظ، البيان والتبيين : 366 : 3)

والواقع أن راعي الإبل قد استعمل خلال هذه الأبيات التي تبدو أعلق بالمدح حججا متنوعة كالحجة المنطقية المعتمدة على القياس، فالخليفة مطالب بنصر الشاكين حتى يشكروا فضله، ولا بد لصاحب السلطة من أن يستجيب لذلك الطلب حتى يناسب فعله شخصه ويلانم مركزه وتشرف ممارسته وظيفته ويأتي ما ينتظر منه ويكون وفيًا للمحتد الكريم والشرف الأثيل، ذلك أن والده مروان بن الحكم نهض بالمسؤولية وحارب الظلم، وأحرى يقوم انتصروا للخليفة المظلوم أن يستجيبوا لشكوى المجموعة وهي المظلومة بدورها. ولئن اختلف مظهر الظلم إذ كان في قضية عثمان بن عفان سياسيا وأضحى في قضية الحال اقتصاديا اجتماعيا فإن المال ربما كان واحدا باعتبار أن البغي مشنوء<sup>(26)</sup> وأن الجور أيًا كان مظهره وخيم المرتع<sup>(27)</sup> خطير العواقب<sup>(28)</sup>. ولا يخفى أن هذا التذكير بمثل تلك الحادثة التاريخية<sup>(29)</sup> يمثل مسألة حساسة من شأنها أن تجعل الخليفة أكثر تقبلا من الناحية النفسية<sup>(30)</sup> وأوفى استعدادا من الناحية الذهنية لا سيما أن مثل ذلك القياس من شأنه أن يجسم المفهوم ويقرّب المعنى ولو بصورة ضمنية مضمرة. ومن بين الحجج المنطقية التي أوردها الشاعر في معرض دفاعه عن بني عشيرته حجة ربط السبب بالنتيجة، فالشاعر يرى أن نصرة الحاكم للقوم من أوكد الضرورات لأنهم ظلموا ولم تعد لهم حرمة مادية ولا معنوية، فقد سلبت أموالهم وأتلفت أبدانهم وخلعت أفئدتهم وذهبت عقولهم. يقول راعي الإبل :

من عامل منهم إذا غيبتَه	غالى يريد خيانة وغلولا
جرب الأمانة لو أحطت بفعله	لتركت منه طابقا مفصولا
وأتاهم يحيى فشدّ عليهم	عقدا يراه المسلمون ثقيلًا

(26) قال الشاعر في كراهة البغي :

وكان البغي مكروها وقول الجهل منتحما  
(الأعشى، الديوان، 194).

(27) يبدو أن مثل هذا المعنى متداول في الشعر عامة، من ذلك قول بعضهم :

ولا تسبق إلى أحد ببغي فإنّ البغي مصرعه وخيم  
ومنه قول غيره : بغيت فلم تقع إلا صريعا كذلك البغي يصرع كلّ باغي  
(ابن عبد ربّه، العقد الفريد، 320 : 2).

وقد تناول ابن خلدون مثل هذه المسألة فنبّه إلى انعكاسات الظلم السلبية على المجتمع وتأثيره السيئ في الاقتصاد. (ابن خلدون، المقدمة، 316-317).

(28) وقد تعرّض ابن خلدون لمفهوم الظلم وفصل القول في مختلف مظاهره وعواقبه الوخيمة على الدول. (ابن خلدون، المقدمة، 318-319).

(29) طرح مقتل عثمان بن عفان قضية شرعية دينية سياسية باعتبار أنه " استحلّت منه الحرم الثلاث : حرمة البلد وحرمة الخلافة وحرمة الشهر الحرام " (الجاحظ، البيان والتبيين، 295 : 296).

(30) يبدو أن بني أمية عامة حزنوا لمقتل عثمان وغضبوا له لاعتبارات عصبية، من ذلك أن رجلا سأل عبد الملك بن مروان قائلا وقد خاض الجلساء في مقتل ثالث الخلفاء الراشدين : " فما بلغ من حزنك عليه؟ قال : شغلني الغضب له عن الحزن عليه " (الجاحظ، البيان والتبيين، 321 : 2).

ومثل هذه الحجّة المنطقية القائمة على ربط السبب بالنتيجة هي التي يتناولها كذلك في قصيدته الدالية إذ يقول :

أزرى بأموالنا قوم أمرتهمُ بالعدل فينا فما أبقوا وما قصدوا  
نعطي الزكاة فما يرضى خطيبهمُ حتّى تضاعف أضعافا لها عدد

على هذا النحو ساءت حال الرعيّة لأنّ الجبابة لم يعدلوا ولا قسطوا وباتوا - في ما يعلن على وجه الاقتصار - المسؤولين عمّا لحق المجموعة الأهلية من حيف وضيق وأذى، وذلك بحكم نهمهم وفعل جشعهم الذي تدلّ عليه مقادير الزكاة إذ تدفع باطلاً أضعافا مضاعفة وفقاً لأهواء الاستبداد والبغي ونوازع الاستغلال والفساد.

ولا يخفى أنّ إلقاء المسؤولية على كواهل الجبابة دون غيرهم أسلوب من أساليب التنزيه للمسؤول الأوّل. بذلك يتمكن الشاعر من مجال أوفر للتصرف في القول ونشر الحديث في مخالفات السعاة وتجاوزاتهم كما يتمكن من أن يكون أقرب إلى نفس الخليفة وأوفر حظاً في استمالته حتّى يكون إلى جانبه على سبيل الإسعاف والمناصرة. وقد زاد الشاعر على ذلك بأن جعله على قدر من المثاليّة. فهو العادل الأمر بالعدل وهم المخالفون لتعليماته المنتكرون لتوصياته. ويذهب الشاعر مذهباً أبعد إذ يجعل الخليفة غير محيط بأعمال هؤلاء المخالفين ويتصوّر على سبيل الافتراض موقفه العملي، لو اطلع على ما فعلوه إذ يتجاوز المحاسبة العادية ليصل إلى العقاب البدنيّ القاسي الذي فيه ما فيه من التنكيل والانتقام؛ وذلك حرصاً منه على تطبيق القوانين الشرعية لإنصاف المظلومين، وتمسكاً بالقيم الدينيّة بما هي مبادئ وإجراءات.

ومن جهة أخرى نجد أنّ الشاعر لا يخاطب متلقّي خطابه باسمه، ولعلّه، إذ يعرض عن هذا الأسلوب، يشعر، وإن على وجه التقريب، أنّ دور الاسم من الناحية الدلالية لا يتجاوز بصفة عامّة الوظيفة التمييزيّة، إذ يحيل على شخص دون غيره من الأشخاص. ومصادق ذلك أن عدداً من النحاة والمناطقّة يذهبون إلى أن اسم العلم بصفة عامّة " لا يفيد معنى، فهو خال من كلّ دلالة ولا معنى له من حيث الأوصاف وتنحصر وظيفته في الإحالة على شخص ما " (31). ومن أجل ذلك نجد الشاعر يقبل على الأوصاف يجمعها ويحشدّها ثم يوزّعها على مراحل خطابه. فعبد الملك بن مروان هو "الخليفة" (32)، وهو "أمير المؤمنين" (33)، وهو

(31) عبد الله صولة، الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، 194.

(32) من ذلك قوله : إنّي حلفت على يمين برّة لا أكذب اليوم الخليفة قبيلا



"ولي أمر الله" (34)، وهو "الإمام" (35). بهذا يعمد الشاعر إلى الإطناب والترديد، ترديد يقصد به التشديد على وظيفة الخليفة. وذلك من أؤكد أساليب الحمل على التصديق في الخطاب الحجاجي. وفي هذه الطريقة ما فيها من تحميل للمسؤولية ضمنى، لا سيما أن الراعي يستقل الخطاب المباشر القائم على التوكيد معتمدا على ضمير المخاطب، كأن يقول "أنت الخليفة" (36) أو "أنت أميرها" (37)، وكأنه يحصر مثل هذه الصفات في شخصه حصرا. وكما أن مثل هذه الصفات محصورة في شخص عبد الملك لا تتجاوزها إلى غيره، فإن المسؤولية بدورها مقصورة عليه لا تتعداه إلى سواه. ومثل هذا الأسلوب له من الناحية الحجاجية أبلغ الأثر، لا سيما في مقامات المحادثة والخطاب والحوار والتفاعل (38)؛ " فلا يمكن أن يؤدي اسم العلم الدور نفسه الذي يؤديه محتواه الوصفي أو معيّن (39) الجوهري، " وأية ذلك أن قولي لك ناصحا إياك بوجود الانضباط في العمل "أطع زيدا" على افتراض أن زيدا رئيسك في العمل غير قولي "أطع رئيسك في العمل"، ذلك أن النتائج المترتبة على كلا القولين قد يختلف بعضها عن بعض اختلافا جوهريا، إذ قد يكون للقول الأول من المعاني المستفادة من اسم "زيد" ما من شأنه أن يجعلني لا أدين له بالطاعة كأن يكون "زيد" إلى جانب كونه رئيسي في العمل شخصا غير كفء وعابثا وغير جاد ومن المغضوب عليهم الخ، فيكون العدول عن اسمه إلى صفته ضامنا لنجاح الفاعلية الحجاجية ووجه الضمان La garantie أو قاعدة العبور La loi de passage من القول المعطى إلى نتيجته في اصطلاح الحجاجيين (40).

ومن الحجج التي اعتمدها الشاعر حجة التعريف والحدّ. فبعد أن سبق التعريف بقوم الراعي بصفته عربا أقحاحا وباعتبارهم مسلمين عقيدة وعملا ينتقل الشاعر إلى السلطة الدينية السياسية ممثلة في الخلافة. فيذكر بأنها هبة من الله وفضل من ناحية، وبأنها من ناحية أخرى تكليف منه ومسؤولية ملقاة على عاتق ولي الأمر. يقول عبيد بن حصين ناشرا الحديث مفصلا القول :

- 
- (33) من ذلك قوله : يدعو أمير المؤمنين ودونه خرق تجرّ به الرياح ذيولا  
(34) مثال ذلك قوله : أولي أمر الله إنّا معشر حنفاء نسجد بكرة وأصيلا  
(35) مثال ذلك قوله : وقلت ما لأمري مثلي بأرضكم دون الإمام وخير الناس متّاد  
(36) من ذلك قوله : أنت الخليفة حلمه وفعاله وإذا أردت لظالم تنكيلا  
(37) من ذلك قوله : فأبوك سيدها وأنت أميرها وأشدّها عند العزائم جولا  
(38) عبد الله صولة، الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، 197  
(39) عبد الله صولة، الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، 197  
(40) عبد الله صولة، الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، 197

إنّ الخلافة من ربّي حباك بها  
القابض الباسط الهادي لطاعته  
والله أخرج من عمياء مظلمة  
أمرأ رضيت به ثم اعتمدت له  
فأصبح اليوم في دار مباركة  
عند الملك شهاباً ضوؤه يقد

وما هي إلا أن يعود إلى المجموعة الأهلية ممثلة في شخصه باعتباره  
سفيراً<sup>(41)</sup> لها وقد فوّضته النطق بلسانها والتعبير عن شواغلها. فما هو بالغفل  
النكرة ولا هو بمجهول السيرة أو مغموّر الماضي. يقول في ذلك نافيا النفي  
القطعي ما قد وقع فيه غيره من تلجلج واضطراب وتردد في اختيار أوضح  
المسالك وأسلم الطرائق :

ما زرت آل أبي خبيب وافدا  
ولا أتيت نجيده بن عويمر  
من نعمة الرحمان لا من حيلتي  
أزمان قومي والجماعة كالذي  
وتركت كلّ منافق متقلب  
نخر الحقيبة ما تزال قلوّصه  
من كتهم أمسى ألم ببيعه  
يوما أريدت لبيعتي تبديلا  
أبغي الهدى فيزيديني تضليلا  
أنّي أعدّ له عليّ فضولا  
لزم الرحالة أن تميل ممّيلا  
وجد التلاّثل دينه مدخولا  
بين الخوارج هزّة وذميلا  
مسح الأكفّ تعاور المنديلا

وهو إذ يصف موقفه ويتبعه بموقف قومه الذين لم يتبعوا عبد الله بن  
الزبير<sup>(42)</sup> وقد أعلن خلافته بالحجاز ولا اختلفوا إلى نجدة بن عامر<sup>(43)</sup> وقد شقّ

(41) أحمد الشايب، "ملحمة الراعي" مجلة كلتية الآداب (القاهرة)، عدد 1، سنة 1951، 24.  
(42) أبو بكر عبد الله بن الزبير بن العوام القرشي الأسدي، بويغ له بالخلافة سنة 64 للهجرة عقيب موت  
يزيد، فحكم تسع سنوات خليفة على مصر والحجاز وخراسان والعراق وأكثر الشام. قتله الحجاج  
بمكة نحو سنة 73 للهجرة (الأغاني، 208 : 14، وفيات الأعيان، 71 : 3، الأعلام 218 : 4).  
وجدناه يكتي بأبي بكر في مقامات التقدير والتوقير (الجاحظ، البيان والتبيين 301 : 1، التوحيدي،  
الإمتاع والمؤانسة، 182 : 2) وألفيانه يكتي بأبي خبيب لدى عدد من الشعراء الذين يتعمدون إظهار  
مناواتهم له لا سيما بحضرة عبد الملك بن مروان، ذلك ما فعله راعي الإبل في قصيدته الدالية وكذلك  
ما فعله جرير حين أذن له عبد الملك بن مروان بإنشاد قصيدته الحائية التي اعتمد فيها على ابن  
الزبير وقال :

دعوت الملحدّين أبا خبيب جماحا هل شفيّت من الجماح  
(الديوان، 90)

وذلك ما فعله أيضا عبد الله بن فضالة حين هجاه بأبيات منها قوله :

أرى الحاجات عند أبي خبيب نكدن ولا أمة بالبلاد  
(الأصبهاني، الأغاني، 20 : 1).

(43) هو نجدة بن عامر الحنفي وقيل عاصم الحنفي، كان ممّن خرج مع ابن الزبير ثم فارقه هو ونافع بن  
الأزرق من الخوارج فصار نافع إلى البصرة ونجدة إلى اليمامة سنة 64 للهجرة (الشهرستاني، الملل  
والنحل، 165 : 1، الطبري، تاريخ الرسل والملوك، 56 : 7-57 ثم سار إلى الطائف ثم سار إلى

عصا الطاعة. وذلك أن أقسم على ما يقول يمينا<sup>(44)</sup> خالصة نافيا عن نفسه ورهطه التهمتين الزبيرية والخارجية مؤكدا التزامه المبدئي والعملي ماضيا وحاضرا، بما اعتبره شرعية دينية سياسية مسنودة بخلفية مذهبية<sup>(45)</sup> أثيرة لبني أمية قوامها أن الخلافة سارت إليهم لقدر قدره الله لهم دون غيرهم، وزاد على ذلك بأن أبرز مناوآته لآل الزبير وجماعة نجده ابن عامر الحنفي، وذلك بتكنية عبد الله بن الزبير بكنية دون غيرها<sup>(46)</sup> وتصغير نجدة وأبيه تحقيرا لهما وإزرأ بهما.

ويمكن القول في الجملة إن الشاعر قد استدعى عددا من القيم المختلفة، فقد حشد القيم المحسوسة عامة وركز اهتمامه بصفة خاصة على الاستقامة والأمانة والنقوى وعلى القيم المجردة وفي مقدمتها الوفاء، إضافة إلى القيم الكونية كالحق والمعروف والخير.

وقد ركّز بصفة خاصة على حجة السلطة الدينية فاعتمد على القرآن وأحكامه الملزمة لكل الأطراف، واستند إلى طاقته التأثيرية والرمزية بما هي لغة وبيان وصور وإحياءات وسحر وإعجاز. فالسجل المعجمي زاخر بالتعابير الدينية<sup>(47)</sup> سواء أكانت عبارات مفردة أم مركبات إضافية أو نعتية أو إسنادية أم

---

البحرين ووجه إليه مصعب بن الزبير بخيل بعد خيل فهزمه وقد ظلّ خمس سنوات هو وعماله بالبحرين واليمامة و عمان وهجر والعرض، فلما نقت عليه الخوارج خلعه، وكان يسمّى أمير المؤمنين، وأقاموا أبا فديك الخارجي، وذلك سنة 72 (وهو عبد الله بن ثور بن سلمة من بني سعد قيس من بكر وائل) فغلب أبو فديك على البحرين وقتل نجدة في تلك السنة، وإليه تنسب النجدات العامرية.

(44) يقول في ذلك :

إني حلفت على يمين برّة لا أكذب اليوم الخليفة قيّلا  
(45) والمقصود بها الجبرية أو المجبرة (انظر القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، 8 : 4)

(46) وقد ورد قول بعضهم فيه : أبو خبيب عبد الله بن الزبير، كان يكتى أبا بكر، وخبيب ابن له أكبر ولده، ولم يكن يكتيه به إلا من نّمّه ليحعله كالقلب له. (الأصبهاني، الأغاني، 20 : 1).

(47) عددنا مثل هذه العبارات في القسم المتعلق بالشكوى فوجدناها تمثل حوالي 23,5 بالمائة أي ما يقارب الربع من مجمل الكلمات المختلفة المضمنة بهذا القسم، مع الملاحظ أنه توجد في عدد من المواطن ما يمكن أن يعبر عنه بالكثافات الموضوعية كذكر أسماء الله الحسنى ست مرات في بيتين متتاليين (البيتان 50 و51 من الدالية) "ربي، الواحد، الصمد، القابض، الباسط، الهادي" أو إيراد جمل كاملة مشحونة بالعبارات الدينية ومعانيها (مثلما هو الحال في الأبيات 48 و49 و50 من اللامية) وهو قوله :

أولي أمر الله إننا معشر	حنفاء نسجد بكرة وأصيلا
عرب نرى له في أموالنا	حق الزكاة منزلا تنزيلا
قوم على الإسلام لمّا يمنعوا	ما عونهم ويضيّعوا التهليلا

وتتجلى مثل هذه الغزارة خاصة إذا قارناها بعدد العبارات التي استعملها عمرو بن أحمر الباهلي في قصيدته الرائية المشهورة، ذلك أن عددها لا يتجاوز تسعة بالمائة من مجمل الكلمات المستعملة في قسم الشكوى (أبو زيد القرشي، جبهة أشعار العرب، 2 : 311-319).

جملاً، فهذا السجلّ يشمل موادّ وبنى ساهمت في نسج سدّ القصيدَة ولحمّتها وتطعيمهما كما ساهمت في تلوين نسيجها إلى حدّ أنّ ذلك الكمّ اللفظي المعتبر تحوّل، لغلبته وطغيانه، إلى نوع من الخطاب وجهته دينيّة معلومة وصيغته قرآنيّة مخصوصة.

أمّا وسائل التأثير فوافرة هي أيضاً، ولعلّ المدح يمثل إحدى هذه الوسائل رغم أنّه يقع موقع الحلقة الوسطى بين الإقناع العقلي والاستمالة العاطفية. فالمدح هو على نحو من الأنحاء نوع من التنزيه، وهو بصورة من الصور ضرب من التزكية، وهو يدلّ على الموالاة السياسية ويعلن الالتزام بالشرعية الدينية، وفيه ما يهدئ خاطر ويريح النفس ويطمئن البال ويقرّ العين. على أنّ التنزيه لم يكن مفردة معزولة جاءت بها طفرة من الطفرات أنيّة، بل أورده الشاعر بصفته عنصراً من جملة من العناصر المتضافرة المتألّفة في إطار خطّة خطاب لم تخل من تدبير وإحكام. يقول مبروك المناعي في مثل ذلك :

" وأبرز الشعراء الذين طوّروا موقف التظلم من جور السياسة المالية في القرن الأول هو الراعي النميري. وقد كان هذا التطوير في اتجاهين : أحدهما كمّي وهو إطالة الوقوف عند هذا المعنى والإفاضة في القول فيه، وثانيهما كيفيّ يتعلّق بخطّة الخطاب ويتمثّل في جعل الشاعر قصيدته ذات قسمين : قسم مدحّي ينزّه فيه الخليفة ويظهر له ولاءه ونصحه فيبعد بذلك عن نفسه الشبهات ويضمن لها الحماية من غضبه، وقسم يرفع له فيه تقريراً مفصّلاً عن مظاهر سوء تصرّف عمّاله وأشكال جورهم ويصف فيه سوء حال الناس نتيجة ذلك ويتظلم باسمهم " (48).

إلا أنّ أبرز هذه الوسائل تتمثّل بصفة خاصّة- في الصور التي يثيرها الشاعر من حين لآخر في إطار من الشكوى الصادرة في أوّل الأمر عن ذاته الفردية بما هي بدن وفكر ووضع، فكلّ ذلك من شأنه أن يدرّ عليه العطف ويجلب إليه الشفقة، فقد تقدّمت به السن :

"حتّى نحل جسمه وشباب شعره وتغيّر لونه ووهت قواه وخبا نشاطه وقلّت حركته وتفاقم الأمر بابتعاده عن وطنه حتّى ركبته الهموم واعتّرتّه الهواجس خاصّة وقد حمّل نفسه رسالة وقلّدها مهمّة وعزم على قضاء حاجة أسرها في نفسه وصمّم على أن لا يهدأ له بال ولا يلوي على شيء حتّى يحكمها ويفرغ منها" (49).

(48) مبروك المناعي، الشعر والمال : بحث في آليات الإبداع الشعري عند العرب من الجاهلية إلى نهاية القرن III هـ / IX م، 488.

(49) أحمد الخصوصي، "شكوى السعاة والولاة من النشأة إلى آخر القرن الأوّل" حوليات الجامعة التونسية، عدد 47، سنة 2003، ص263.

باعتبارها من أؤكد الضرورات. يقول في مجمل ما تقدّم :

أبلغ أمير المؤمنين رسالة	شكوى إليك مظلة وعويلا
من نازح كثرت إليك همومه	لو يستطيع إلى اللقاء سبيلا
طال التقلب والزمان ورابه	كسل ويكره أن يكون كسولا
وعلا المشيب لداته ومضت له	حقب نقضن مريره المجدولا
فكان أعظمه محاجن نبعة	عوج قدمن فقد أردن نحولا
كبقية الهندي أمسى جفنه	خلقاً ولم يكن في العظام نكولا
تغلى حديدته وتنكر لونه	عين رآته في الشباب صقيلا
ألف الهموم وساده وتجنببت	ريان يصبح في المنام ثقيلا
وطوى الفؤاد على قضاء صريمة	حذاء واتخذ الزماع خليلا

ومما يجعل هذه الشكوى مؤثرة أنّ حاله لم تكن في ما مضى من الأيام على هذه الصورة من الفتور والكلال والعجز بعد أن أخذ الزمان يزحف عليه ويتهدّده بالبلى والتلف.

ويتخذ هذا الوضع الذي آل إليه صاحبنا بعدا يلامس المأساة لأنه مفارق مفارقة بينة لما يئصف به الشاعر من رباطة جأش وذكاء فؤاد وعلو همّة وحمية نفس والتزام مبدئي تشغله شغلا وتورقه أرقا لا يشعر به أحد من رفقته، وهو ما يجعل منه العزيز الذي لا يستحقّ هوانا ولا مذلة. يقول في مثل هذا الأمر :

تطول الليل من همّ تضيّفني	دون الأصارم لم يشعر به أحد
إلا نجية أراب تقلّبني	كما تقلّب في قرموصه الصرّد
في صدر ذي بدوات ما تزال له	بزلاء يعيى بها الجثامة اللبد
وعين مضطمر الكشحين أرقه	همّ غريب وناوي حاجة أفد

ذلك ما جعل ابنته بدورها تنشغل وتهتمّ محاولة في خوف وإشفاق من المخاطر التي تتهدّد أباهما أن تصرفه عما نوى فعله. يقول الراعي في ذلك :

لما رأت ما ألقى من مجممة	هي النجي إذا ما صحبتي هجدوا
قامت خليدة تنهاني فقلت لها	إنّ المنايا لميقات لها عدد
وقلت ما لامرئ مثلي بأرضيكم	دون الإمام وخير الناس متأد

ولا تلبث الشكوى أن تتخذ مداها الأوفى وبعدها الجماعي اللذين يجعلان منها أمّ القضايا، فقد أضحي القوم بدورهم قلقين قلق الشاعر ملاقين لما هو ملاقيه وصاروا إلى فقدٍ وفقر وخوف وفرق واضطراب وعجز وقيد وجبن وذلّ وعسر<sup>(50)</sup>. ثم إن الجبابة لم يتوقفوا عند هذا الحد بل انتهجوا الشدة بدلا من اللين وتوخّوا القسوة عوضا عن الرفق فأخضعوا الناس لشئى أنواع العذاب :

" فهذه السياط الأصبحية المصنوعة من قدّ ترتفع وتنحطّ على الأجسام التي غلت قوائمها واحدوديت ظهورها ومزقت جلودها وقطعت حيازيمها وذهبت طوابق مفصولة وأعضاء مجزولة وأشلاء مأكولة وصار الناس بمثابة الطرائد ترمى والفرائس تفرى بمخالب وتتهش بأنياب "<sup>(51)</sup>.

ومما يضاعف من هذا الجانب المأسوي أنّ هذا المصير يجري لنمير، ونمير ليست كواحدة من القبائل، فهي جمرة من جمرات العرب، بل هي الجمرة الوحيدة التي لم تطفأ إذ لم تلتن ولم تهين ولم تحالف على مرّ الأزمان أحدا من العرب. ومما يزيد هذه المأساة شدة وفظاعة أنّ عريف القوم وهو "القيمّ والسيد" <sup>(52)</sup> قد سلّطت عليه هو أيضا ألوان العذاب وأكره وأهين حتّى خُلِعَ فؤاده وطار عقله ونسي الأمانة وجلا وفرقا. وإنّ الواحد من النميريين - وهو من هو - لتفتكّ منه ركوبته حتّى يصبح بمثابة المقعد العاجز لا يستطيع تنقلا ولا تحولا. وقد شبّهه الشاعر بذكر الحمام الذي كسر الصائدون جناحه وقد أيقن بالهلاك إذ رأى الذنب حلّ بساحته ولا طاقة له ليطيّر ولا حيلة له لينجو من الموت المحقق. يقول الراعي في ذلك الوضع العصيب والهول الحالّ لا محالة متوسّعا في وصف الوحش الضاري وصفا جعله بمثابة الجسم المجسم الذي يُرى في أدقّ تفاصيل لونه وشعره وهيئته ومشيته :

أخذوا حمولته فأصبح قاعدا	ما يستطيع عن الديار حويلا
يدعو أمير المؤمنين ودونه	خرق تجرّ به الرياح ذيولا
كهدهد كسر الرماة جناحه	يدعو بقارعة الطريق هديلا
وقع الربيع وقد تقارب خطوه	ورأى بعقوته أزلّ نسولا

(50) أحمد الخصوصي، " شكوى السعاة والولة من النشأة إلى آخر القرن الأوّل " حوليات الجامعة التونسية، عدد 47، سنة 2003، 266.

(51) أحمد الخصوصي، " شكوى السعاة والولة من النشأة إلى آخر القرن الأوّل " حوليات الجامعة التونسية، عدد 47، سنة 2003، 266.

(52) ابن منظور، لسان العرب، مادة عرف.

متوضّح الأقارب فيه شهية      نهش اليدين تخاله مشكولا  
كدخان مرتجل بأعلى تُلعة      غرثان ضرّم عرفجا مبلولا

وتعضد الصورَ المتعدّدة للوحات العذاب الأليم ومشاهد الألم الحزين مقاطعُ  
من الاستغاثَة المؤثّرة وأصوات من الاستصراخ المحزن تتراوح بين النداء  
والدعاء والهديل والعويل<sup>(53)</sup>.

ولعلّ طبيعة البنية المقطعية لبعض الأبيات من شأنها أن تزيد من وقع التريـد  
الأليم والتغنيّ الحزين فيصبحان مؤثرين فضل تأثير، وكانَ هذه البنية المقطعية  
المخصوصة لتلك الأبيات ساهمت في أداء مثل تلك المعاني، وذلك حين تطغى  
المقاطع الطويلة المنفتحة إذ يمتدّ الصوت في نوع من الأنين والحنين (بالمعنى  
الأصلي للكلمة وما تدلّ عليه من تصويت واشتياق) ويرتفع في ضرب من التوجّع  
والتفجّع. يتجلّى مثل ذلك خاصّة في بعض الأبيات التي يتحدّث فيها الشاعر عن  
مصيبة المبتلى بالعذاب ونكبته وعجزه والهول الذي ألمّ به على غرار ما جاء في  
البيت السادس والسبعين من الدالّية الحامل لدعاء الاستغاثَة<sup>(54)</sup> هذا الدعاء الذي  
ربما عبّرت عنه بشيء من الوضوح المقاطع الطويلة المنفتحة الطاغية على  
المقاطع الطويلة المنغلقة، وقد وصلت نسبته إلى 71,42 بالمائة وهي نسبة عالية  
جدّا<sup>(55)</sup> لا تخلو من دلالة مناسبة للأصوات الممتدّة.

ويُتبيّن المرء - في بعض المواطن- أنّ العذاب النازل بقبيلة نـمير متعدّد  
المستويات متنوّع الأوجه مضاعف الحدة لأنّه ماديّ معنويّ في الآن ذاته. يقول  
الشاعر في ما جرى للعريف وهو قيّم القوم وسيّدهم :

أخذوا العريف فقطّعوا حيزومه      بالأصبحيّة قائما مغلولا  
حتّى إذا لم يتركوا لعظامه      لحما ولا لفؤاده معقولا  
نسي الأمانة من مخافة لقتح      شمس تركزن بضبعه مجزولا

على هذا النحو غلّت رجلا العريف وقطّع حيزومه وأتلف لحمه حتّى غدا  
شبحا أشبه ما يكون بهيكل عظمي، وزاد أصحاب العذاب على ذلك بأن أفقدوه  
عقله فلم يعد يدرك أو يميّز ولم يكذب يبقّى له من مقوّمات البشرية شيء يذكر إلى

(53) أحمد الخصوصي، " شكوى السعاة والولاة من النشأة إلى آخر القرن الأوّل" حوليات الجامعة  
التونسيّة، عدد 47، سنة 2003، 266.

(54) يدعو أمير المؤمنين ودونه خرق تجرّ به الرياح ذيولا.

(55) تتراوح نسبة المقاطع الطويلة المنفتحة من المقاطع الطويلة المنغلقة بين النصف والثلاثين عادة  
(محمود المسعدي، الإيقاع في السجع العربي، 120).

حدّ أنه - لتغيّر خلقته وتبدّل هيئته وتحول صورته في اتجاه القبح - يبدو وكأنه مسخ ممسوخ.

وهذه الخلقة التي تبدّلت في اتجاه السوء حتّى أضحت قبيحة شقيحة يجتمع فيها العذاب والبؤس على حدّ سواء من شأنها أن تذكر بصورة أو بأخرى- بما يسمّى " العذاب البنّيس" (56) الذي هو أفسى درجات العذاب إذ " هو عذاب شديد الضرر" (57) يكاد يذهب بأدمية الإنسان بأجمعها لأنّه يصيبه في صميم جوهره الخلقي والعقلي والخلقي إذ هو "مسخ ذوات" (58) و"مسخ قلوب" (59) في آن معا. لقد تخيّر راعي الإبل صورته الشعرية من مجال القبح، وذلك مقصود بغرض التنفير واستمالة القلوب وعطفها على ما آل إليه حال المبتلى.

ومثل هذه المعاملة المجحفة وما آل إليه أمر المبتلى من تمثيل ببذنه وتنكيل بخلقته وتبديل لسحنته، كلّ ذلك يعدّ - من وجهة النظر الدينية- مخالفا مخالفة بيّنة لمجرى الإرادة الإلهية باعتبار تكريم الإسلام للأدبيين عموما وتفضيله إياهم على كثير من المخلوقات. مصداق ذلك قوله تعالى :

"وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا" (60).

شرح بعض المفسرين معنى التكريم فقال الزمخشري : "وقد قيل في تكرمة ابن آدم كرمه الله بالعقل والنطق والتميز والخط والصورة الحسنة والقامة المعتدلة وتدبير أمر المعاش والمعاد" (61). وزاد الطاهر ابن عاشور معنى التكريم توضيحا فقال :

" والتكريم جعله كريما أي نقيا غير مبذول ولا ذليل في صورته ولا في حركة مشيه وفي بشرته" (62).

وللسائل أن يسأل - عن حقّ- عن أمر هذه المفارقة القائمة بين التنظير المتعالي للشرع وما يأتيه أصحاب العذاب في حقّ البشر من امتهان لهم وخطّ من شأنهم إذ أين المفترض من اعتدال القامة وحسن الصورة ونقاوة الخلقة وعدم

(56) الطاهر ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير 153 : 1.

(57) الطاهر ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير 153 : 1.

(58) الطاهر ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير 544 : 1.

(59) الطاهر ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير 544 : 1.

(60) سورة الإسراء، الآية 70 .

(61) الزمخشري، الكشاف عن حقائق التنزيل وعلوم الأقاويل في وجوه التأويل، 458 : 2.

(62) الطاهر ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير 165 : 15.



الابتذال وحرية الحركة وقلة الذلة وأين ما هو مفترض من ضمان الحرية إن في بعدها المادي أو في بعدها المعنوي؟ وأين تشريف العقل الإنساني وكرامة النفس البشرية؟ إن مثل هذه الأعمال وما ينجر عنها - فضلا عن أنها معاكسة لمثجه الشريعة ومغزاها عموما - لتعتبر بصفة خاصة مناقضة مناقضة صارخة لمذهب الدولة الأموية الرسمي، ذلك أن المجبرة غالوا على حد ما ذهب إليه الزمخشري حتى رأوا "تفضيل الإنسان على الملك" (63). فأين يظهر تفضيل الإنسان عمليا وفعليا، هذا التفضيل الـ"منظور فيه إلى تشريفه فوق غيره" (64) "تكريمه في ذاته" (65)؟.

والحق أن مثل هذه اللوحات القائمة والأجواء المكفهرّة لم تكن مقتصرة على قسم الشكوى في القصيدة بل يجدها المرء قد انطلقت بانطلاق الرحلة ولم يفت بعض الشارحين (66) للامية الراعي أن يقيم علاقة ما بين ما جرى للرواحل وما حدث لقوم الشاعر، وبالفعل فإن رحلة الإبل في القسم الأول ومشاقها العسيرة تناسب محنة بني نمير أثناء تعرضهم لجور السعاة وعسفهم، كما لم يفت الشارح أن يقرب بين ما تعرضت له " المانرة " (67) من مصاعب وأحوال وهي في مقدّمة الإبل وما واجهه وجهاء القوم من شدائد وآلام. ويجوز أن تقام مثل تلك المقارنة بين " سليل " الناقة وعريف القبيلة (68). ويمكن للمرء أن يلاحظ أيضا أن الأصوات التي وردت في قسم الرحلة هي بدورها أصوات لا تبعث على الفرح بل هي أقرب إلى الشجى والشجن والحزن، وكأنها تعلن مبكرا مصير القوم وتندّر به على سبيل التوقع والتطير. يقول الشاعر في مسير الحادي وتصويته :

وإذا ترقّصت المفازة غادرت ربذا يبعث خلفها تبغيلا  
زجل الحداء كأن في حيزومه قصبا ومقنعة الحنين عجولا (69)

(63) الزمخشري، الكشاف عن حقائق التنزيل وبيان الأقاويل في وجوه التأويل، 459 : 2.

(64) الطاهر ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، 166 : 15.

(65) الطاهر ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، 166 : 15.

(66) مخيمر صالح، "ملحمة الراعي"، مجلة الموقف الأدبي، عدد 1، 113.

(67) " ناقة مائر ومانرة إذا كانت نشيطة في سيرها فتلاء في عضدها. والبعير يمور عضده إذا تردّد في عرض جنبه " (ابن منظور، لسان العرب، مادة مور).

(68) يقول مخيمر صالح : " وصورة "السليل" الذي قنف في العراء ... وهي صورة عريف القبيلة أيضا الذي ضربه عمال الصدقات حتى بدا لا يقوى على الحراك فآلقوه في فلاة واسعة بل إن الشاعر استخدم كلمة خرق تجرّ به الرياح وهي الألفاظ التي استخدمها لرسم صورة السليل على وجه التحديد"، مخيمر صالح، "ملحمة الراعي"، مجلة الموقف الأدبي، عدد 1، 114.

(69) يصف الشاعر صوت الحادي بأنه مرتفع وكان في صدره نايًا شجيًا أو كأنه صوت ناقة فقدت ولدها فجزعت ورفعت صوتها حينئذ إليه وحزنا عليه وبحنًا عنه.

ولعلّ هذا العنصر هو أيضا من العناصر التي ساهمت بنصيبها في جعل قصيدة الراعي ملحمة من الملحمات المحكمة في تماسك مكوناتها وانسجام عناصرها وتمائل صورها وائساق أصواتها وحسن سبكها وتمام صنعتها. ولا يمكن لحبكة فنية كهذه إلا أن تؤثر بصورة أو بأخرى في المتلقي أيّا كان موقفه.

وكانَ شاعرنا اهتدى -وهو يسعى إلى حمل المنقّل على الاقتناع والتأثير فيه - إلى جانب من الجوانب الفعّالة ألا وهو طول القصيدة، فقد أطل عبيد بن حصين - على عادة الشعراء العرب- قصيدتيه " لِيُسْمَعَ مِنْ [هـ] " (70) على حدّ ما ذهب إليه أبو عمرو بن العلاء، وإنّما " يُطَوّلُ الكلامَ وَيُكثِّرُ لِيُقَهِّمَ " (71) كما ذهب إلى ذلك الخليل بن أحمد ولا سيّما أنّ العرب يعتبرون أنّ القصائد " الطوال من المواقف المشهورات " (72). وهل يوجد ما هو أجلّ وأخطر من هذا الموقف الذي يقفه الراعي أمام عبد الملك بن مروان في نوع من الصمود والاستماتة ؟ وهل توجد قضية أهمّ وأؤكد من قضية بني نمير وقد ندب لها الراعي نفسه وسخر في سبيلها مهجته في نوع من الإصرار والتفاني؟ ومن المرجّح أنّ الشاعر أطل أيضا لا اعتبارات فنية معلومة تتصل بمقومات الفحولة لدى الشعراء، ذلك " أنّ المطيل من الشعراء أهيب في النفوس " (73) وأنّ الإطالة أوعب للبراهين وأحيك في الوجدان. وزاد الشاعر على ذلك بأن صاغ البنية المقطعية العامة للقصيدة صياغة مخصوصة تجعل المقاطع الطويلة المنفتحة تطغى على المقاطع الطويلة المنغلقة طغيانا ملحوظا امتدّت خلاله الأصوات امتدادا يحاكي ما يودّ الشاعر أن يفضي به من بوح (74) ونوح (75). ولم يفت الشاعر كذلك أن يكتف هذه الظاهرة تكتيفا نوعيا اختار له من المواقع حساسها فختم كلّ بيت (في اللامية) بمقطعين طويلين منفتحين يجعلهما آخر ما يقرع السمع ويتردّد في الذهن ليطيحا بذلك الطابع القصيدة بأجمعها، هذه القصيدة التي خُيّمَ كلّ بيت منها بحرف اللام. واللام من الناحية الصوتية يعتبر من الوقفيات " الجانبية نصف الرئانة " (76) الحاملة لقدر من النغم لا يخلو من تطريب (77) وتأثير (78).

- 
- (70) ابن رشيق القيرواني، العمدة في محاسن الشعراء وآدابه، 346 : 1.  
 (71) ابن رشيق القيرواني، العمدة في محاسن الشعراء وآدابه، 347 : 1.  
 (72) ابن رشيق القيرواني، العمدة في محاسن الشعراء وآدابه، 347 : 1.  
 (73) ابن رشيق القيرواني، العمدة في محاسن الشعراء وآدابه، 394 : 1.  
 (74) ممّا يدلّ على مثل هذا المعنى عبارة " الهديل " (الواردة في البيت 87).  
 (75) تؤدّي ذلك المدلول عبارة " العويل " (الواردة في البيت 1).  
 (76) سعد مصلوح، دراسة السمع والكلام، 204.  
 (77) من معاني الرئة الصيحة الحزينة (ابن منظور، لسان العرب، مادة رئن).

غير أنّ تلك المعاني المعروضة على وجاهتها- وتلك الصور المثارة - رغم طاقتها التأثيرية- وتلك القصيدة اللامية- على قيمتها الفنية التي من أجلها عدّها أبو زيد القرشي مُلحمة<sup>(79)</sup> من الملحومات<sup>(80)</sup> باعتبارها مسرودة النسيج محكمة الصياغة- لم تؤت أكلها<sup>(81)</sup> ولا أجدت نفعاً، بل ولدت- في ما يشبه التناسب العكسي بين طبيعة المسعى ونوعية الاستجابة- موقفاً في منتهى التوتّر وغاية الإحراج. فقد غضب عبد الملك وثار على الشاعر وخاطبه خطاب المؤاخذه الشديدة بعبارات قاسية قائلاً : " وأين من الله ومن السلطان لا أمّ لك؟ "<sup>(82)</sup> وذلك ردّاً على ما اعتبره تطاولاً وتحدياً<sup>(83)</sup>.

والواقع أنّ مثل هذا الموقف ما كان ليظراً لو لم يكن حيّزا الشخصيتين متقابلين موضوعيا متباعدين ذاتياً، فهذا ممثّل للسلطة ناطق باسمها معتدّ بما اجتمع لديه من أسباب ماديّة ومعنوية، وذلك ممثّل للمجتمع الأهلي ينطق باسمه ويعيش مشاكله ويحمل شواغله ويعبّر عن أحواله وهمومه وتطلّعاته. وما كان لهذه القضية أن تطرح خاصّة بهذه الحدة لولا ما كانت تمثّله شخصيتا الرجلين المختلفتان لا من جهة الموقع فحسب بل من حيث الطبيعة أيضاً، فقد توقّرت لخامس خلفاء بني أميّة مقوّمات القوّة ومركزات الاقتدار إضافة إلى اعتداد الرجل بشخصه<sup>(84)</sup> ورهطه وقومه وتقديمه للاعتبارات السياسية بصفتها أساسية محدّدة لا تصمد أمامها الدواعي الأخرى<sup>(85)</sup> سواء أكانت اجتماعية أم عاطفية أم إنسانية. وعبيد بن حصين من نمير كما يدلّ عليه لقبه. ونمير قبيلة ذات شأن ومنعة وبأس

(78) ومن معاني الرثّة كذلك الصوت الشجيّ و " الشهيّق مع البكاء " (ابن منظور، لسان العرب، مادة رنن).

(79) ابن منظور، لسان العرب، مادة لحم.  
(80) الملحومات سبع وهي للفززدق وجرير والأخطل والراعي وذو الرمة والكميت والطرمّاح، وقد أوردها صاحب الجمهرة في آخر كتابه.

(81) قال ابن سلام معلقاً على عدم فلاح الراعي في مسعاه ذلك " ... فلم يحظ ولم يحل منه بشيء " (طبقات الشعراء الجاهليين والإسلاميين، 175).

(82) ابن سلام الجمحي، طبقات الشعراء الجاهليين والإسلاميين، 175.

(83) ذلك ما استشفه عبد الملك بن مروان من قول الشاعر :  
ولئن سلّمت لأدعون لظعنة تدع الفرائض بالشريف قليلا

(84) من ذلك ما أورده أبو الحسن إذ قال : " أربى غلام من بني عليّ على عبد الملك وعبد الملك يومئذ غلام، فقال له كهّل من كهولهم لمّا رآه ممسكاً عن جواب المربي عليه : لو شكرته إلى عمّه انتقم لك منه، قال : أمسك يا كهّل فأبى لا أعدّ انتقاماً غيري انتقاماً " (الجاحظ البيان والتبيين، 321 : 2).

(85) الشائع أنّ عبد الملك بن مروان قد أقساه الحكم بعد أن كان رؤوفاً، وقد روي عنه في شبه هذا المعنى قوله : " لقد كنت أمشي في الزرع فأثقي الجنّذب أن أقتله، وإنّ الحجاج ليكتب إليّ في قتل فنام من الناس فما أحفل بذلك " (الجاحظ الحيوان، 591 : 5). وممّا يؤكّد بغضه للقبائل التي سبق أن نأوته في موضوع الخلافة ما نقل من أنّه : دخل عليه رجل من قيس عيلان، فما كان من عبد الملك إلا أن قال له : " زبيريّ عميري، والله لا يحبّك قلبي أبداً " (الجاحظ البيان والتبيين، 376 : 1 ، 75 : 4).

وإشعاع بما هي جمرة<sup>(86)</sup> من جمرات العرب<sup>(87)</sup> الثلاث، بل هي الجمرة الوحيدة التي لم تطفأ<sup>(88)</sup>، فانفردت بذلك واستقلت، يضاف إلى ذلك أن الراعي سيّد في قبيلته مقدّر موقر<sup>(89)</sup> من بيت رئاسة<sup>(90)</sup> وهؤلاء "أشرف بيوت قيس عيلان بن مضر"<sup>(91)</sup>.

ولا بأس أن يتلبّث المرء- في هذا الشأن- بعض التلبّث حتّى يتبيّن حقيقة الخلفية الذهنية والنفسية التي يستند إليها راعي الإبل إذ يبدو أن قبيلة نمير كانت ذات شأن عظيم إلى درجة أنّه "كان الرجل منهم إذا قيل له : ممّن أنت؟ قال : "نميري كما ترى إبدالا بنفسه وافتخارا بمنصبه"<sup>(92)</sup>، وأنّه "إذا سئل أحدهم من أين هو؟ فحمّ لفظه ومدّ صوته وقال : من نمير كما ترى"<sup>(93)</sup>

فإذا كان هذا شأن النميري العاديّ، إن صحّ التعبير، واعتداده بنسبه وافتخاره برصيد قومه، فما القول في سيّد<sup>(94)</sup> من أسياها وقد تولّى سفارتها<sup>(95)</sup> وأهله "سادة أشراف"<sup>(96)</sup> وأبوه في الجاهلية يقال له الرئيس؟<sup>(97)</sup>.

كان لا بدّ لهذه العناصر الماديّة والمعنوية مجتمعة متعاضدة متألّفة أن تعتمل وتتفاعل لتولّد في آخر الأمر صيغة تعبيرية مناسبة لمكانة نمير ومنزلة سفيرها وشخصيّة شاعرها<sup>(98)</sup> إذ لم يتمالك أن قال في تأكيد<sup>(99)</sup> وحزم<sup>(100)</sup> :

(86) " والجمرة : القبيلة لا تنضمّ إلى أحد، وقيل : هي القبيلة تقاتل جماعة قبائل... وكلّ قبيل انضموا فصاروا يدا واحدة ولم يحالفوا غيرهم فهم جمرة. الليث : الجمرة كلّ قوم يصبرون لقتال من قاتلهم لا يحالفون أحدا ولا ينضمّون إلى أحد، تكون القبيلة نفسها جمرة تصبر لقراع القبائل كما صبرت عبس لقبائل قيس " (ابن منظور، لسان العرب، مادة جمر).

(87) " وجمرات العرب : بنو الحارث بن كعب وبنو نمير بن عامر وبنو عبس، وكان أبو عبيدة يقول : هي أربع جمرات، ويزيد فيها بني ضبة بن أدّ، (ابن منظور، لسان العرب، مادة جمر).

(88) قال أبو عبيدة : " جمرات العرب ثلاث : بنو ضبة بن أدّ وبنو الحارث بن كعب وبنو نمير بن عامر، وطفنت منهم جمرتان، طفنت ضبة لأنها حالفت الرياب، وطفنت بنو الحارث لأنها حالفت مَنجج، وبقيت نمير لم تُطفأ لأنها لم تحالف " (ابن منظور، لسان العرب، مادة جمر).

(89) هو في نظر جرير : " شيخ مضر وشاعرها " (الأصبهاني، الأغاني، 24 : 8) وهو في نظر غيره " شاعر فحل من شعراء الإسلام، وكان مقدّما مفضّلا " (الأصبهاني، الأغاني، 168 : 24) وهو في رأي آخر " شيخ مضر " (الأصبهاني، الأغاني، 173 : 24)، وقيل أيضا أنّه كان " من رجال العرب ووجوه قومه " (الأصبهاني، الأغاني، 176 : 24). واعترف جرير بأنّ الراعي مسموع القول (الأصبهاني، الأغاني، 28 : 8).

(90) كانت الرئاسة في بني الحارث وهو جدّ الراعي ( ابن حزم الأندلسي، جمهرة أنساب العرب، 279).

(91) الحصري القيرواني، زهر الأداب وثمر الألباب، 55 : 1.

(92) الحصري القيرواني، زهر الأداب وثمر الألباب، 55 : 1.

(93) ابن رشيّق القيرواني، العمدة في محاسن الشعراء وآدابه، 126 : 1.

(94) ابن قتيبة، الشعر والشعراء، 327 : 1.

(95) أحمد الشايب، ملحمة الراعي، مجلة كلتية الأداب (القاهرة) عدد 1 سنة 1951، 24.

(96) ابن قتيبة، الشعر والشعراء، 327 : 1.

(97) ابن قتيبة، الشعر والشعراء، 327 : 1.

ولئن سلمت لأدعون لظئنة تدع الفرائض بالشريف قليلا

وهذا البيت زيادة على لهجته الصارمة يتضمّن تهديدا صريحا بما يمكن أن يعبر عنه اليوم بالمقاطعة الجبائية<sup>101</sup> بما هي نوع من الحرب الاقتصادية<sup>102</sup> يتزعمها الراعي بالدعوة إليها والتحريض عليها. وتعتبر مثل هذه المبادرة نوعا من العصيان المدني الذي لا يتحمّله أصحاب السلطان ولا يطيقه خاصّة ذوو النفوذ المطلق من أمثال خامس خلفاء بني أمية. وهكذا تحوّل الخطاب من حجاج عقليّ ورغبة في حمل المتقبّل على الاقتناع لتعديل سلوك السعاة إلى الاحتجاج والمقاطعة وشقّ عصا الطاعة، وهو ما يدعم مكانة المحاجّ ومنزلة قومه على نحو يمكن أن يجلوه الرسم المثبت أدناه :

المحاجّ	المحاجّ
الشاعر/ الراعي النميري	الخصم / الخليفة الأمويّ
لسان حال القبيلة	الذائد عن سلطته
المعتدّ بمكانته وقبيلته	المعتدّ بقوته وخلافته
سلطة الكلمة	سلطة الحكم
(+)	(+)

وعلى هذا النحو انقلب الحجاج الذي بدأ هادئا رصينا متّندا مستميلا إلى احتجاج المقموع تجاه حكم القامع وسلطانه، وتحوّلت غاية المحاجّ من الحمل على الاقتناع والتصديق إلى الرغبة في الترهيب والردع والتغيير، ولذا كانت مواضع الحجج ومخازنها في بداية القصيدة الدّين لتغدو في ما بعد مستمدّة من الحياة

(98) يمكن للمرء أن يقدّر أنّ مضمون البيت وصيغته الخارجين عن سنن الشكوى لا يمكن أن يستغربا من شخصية الراعي الأدبية المألوفة ومسلكه الشعري المخصوص، فقد " كان يقال له في شعره : كأنه يعترف الفلاة بغير دليل أي أنه لا يحتذي شعر شاعر ولا يعارضه " (الأصبهاني، الأغاني 176 : 24).

(99) يتجلى ذلك في لام التوكيد ونونه وذلك حين قال راعي الإبل " لأدعون ".  
(100) يظهر ذلك في بنية البيت المقطعية، فمعدّل النسبة العامة للمقاطع الطويلة المنفتحة في البيت الواحد هو 48,03 بالمائة، وهذه النسبة المرتفعة من الطبيعي أن تتغير بالعلو والسفول باعتبارها معدلا عامّا، أما أن تنزل في هذا البيت بالذات إلى 25 بالمائة وتنحسر مثل هذا الانحسار لتفسح المجال للمقاطع الطويلة المنغلقة التي احتلت حيز ثلاثة أرباع بدلا من حيز النصف تقريبا فهذه الظاهرة تلفت الانتباه بلا شك، ذلك أنّ المقاطع الطويلة المنغلقة - بحكم بعدها من اللين والرخاوة والتعطف والانكسار - يمكن أن تؤدّي معاني التماسك والصلابة والشدة، هذه المعاني المتصلة بالقوة والعزم والصرامة التي لم يلبث أن انتبه لها عبد الملك بن مروان في الحين.

(101) ذلك فعوى عبارة " الفرائض " ومفردها فريضة وهي ما يؤخذ من السائمة في الزكاة ( ابن منظور، لسان العرب، مادة فرض).

(102) يهذد الشاعر برحيل بني نمير بأنعامهم عن الشريف وهو أرض لبني نمير تمتاز بخصبها، فهي عبارد عن واد يقال إنه " سرّة نجد وهو أمرأ نجد موضعاً " (ياقوت الحموي، 341 : 3).

السياسية والواقع الاقتصادي، وتحولت تبعا لذلك مؤشرات الحجاج من استفهام وطلب ودعاء في رفق إلى أمر وإثبات وتقرير.

ويعتبر البيت الذي هدد فيه الشاعر بالمقاطعة الجبائية - في واقع الأمر - خروجاً عن ستن الشكوى وخرقا لقواعد الخطاب الحجاجي المألوف لأنه ظلّ مشدودا إلى تاريخ القبيلة وأمجاد نمير ولم يراع مقام المخاطب ولا مقتضيات الحال بصفة عامة، إذ كيف يجوز للشاكي الجدير بهذه الصفة أن يهدّد ويتوعدّ لا سيّما أن إقناع صاحب السلطان يختلف بالضرورة عن إقناع غيره من سائر الناس. وليس من شأن الوعيد أن يحلّ الثقة بين طرفي الخطاب ولا من شأن التهديد أن يلانم مقتضيات الترقق والتلطّف. ذلك أنّ لغة الاتهام تنفي التنزيه وتلغي التزكية وهما شرطان أساسيان من شروط النجاح خاصّة إذا تعلّق الأمر بأصحاب الحكم المطلق.<sup>103</sup> من هنا لم يكن الخطاب ناجحا ولا كانت الخطة ناجعة لأنهما لم يراعى صورة المتلقي وكان كلاهما بمثابة التدخّل السافر في حمى منطقة. وهكذا طاش السهم وأخطأ الهدف وخاب المسعى لأنّ لغة الخطاب خرجت عن الأنموذج المتواضع عليه في هذا المجال.

ولا أدلّ على ذلك من أنّ القصيدة الدالية التي أعقبت الأولى والتي أنشدها الشاعر بعد حول لا تختلف كثيرا عن الأولى في منطقها وبنيتها وسائر معانيها وقد اعتدّ بها صاحبها اعتداده بالقصيدة الأولى وسوّى بينهما من حيث القيمة الزمانيّة حين أوصى بنيه قائلا :

"من لم يرو لي هذه القصيدة وقصيدتي : "بان الأحبّة بالعهد الذي عهدوا" من ولدي فقد عقتي" <sup>104</sup>.

إلا أنّها خلت من التهديد وما يعنيه من تدخّل سافر في مناطق الطرف المقابل وجاءت عامرة<sup>105</sup> بمعاني المدح <sup>106</sup> ولا سيّما إذا قيست بالقصيدة الدالية <sup>107</sup> ولو

(103) مثال ذلك ما روي من أنّهم " قالوا : وكان عبد الملك بن مروان أول خليفة من بني أميّة منع الناس من الكلام عند الخلفاء وتقدّم فيه وتوعدّ عليه وقال : إنّ جامعة عمرو بن سعيد بن العاص عندي، وإني والله لا يقول أحد هكذا إلا قلت به هكذا". (الجاحظ البيان والتبيين، 244 : 2).

(104) البغدادي، خزنة الأدب، 146 : 2. وكانما أراد الشاعر أن يحاكي في عقيدته والتزامه ما قام به عدد من الأنبياء إذ يوصون ذريّتهم بما هم مقتنعون به على سبيل الاعتقاد اليقيني مثلما فعل إبراهيم عندما قال : " يا بنيّ إنّ الله اصطفى لكما الدين فلا تموتنّ إلا وأنتم مسلمون" (سورة البقرة، الآية 132)، أو مثلما فعل يعقوب " إذ قال لبنيه ما تعبدون من بعدي قلوا نعبد إلهك وإله أبائك إبراهيم وإسماعيل وإسحاق إلهنا واحدا ونحن له مسلمون ". (سورة البقرة الآية 133).

(105) انتشرت معاني التقريظ في حوالى عشرة أبيات رغم ما داخلها من معان أخرى قريبة منها. لكنّها لا يمكن أن تعدّ من صميم المدح، وبذلك يكون هذا الغرض قد حاز من القصيدة نسبة تقدر بالسدس تقريبا.

أن تلك المعاني لم تكن محجة مقصودة وغرضاً قائماً بذاته بقدر ما كانت مطية امتطأها الشاعر ووسيلة توصل بها لإلانة عريكة المخاطب وتحقيق المسعى<sup>108</sup> الذي جاء من أجله مسخراً طاقات الكلام الإقناعية وشحنات الشعر التأثيرية، فقد وصف الشاعر ممدوحه بالحزم والجلد والجود والكرم ورفع من شأنه حتى جعله كالغيث مصدراً للحياة وأملاً للأملين ورجاءاً للراغبين المستعدين لفدائه بالمال والولد محولاً المدح من غايته النفعية المباشرة بما هو طلب للنوال الشخصي إلى آلية من آليات الخطاب الحجاجي الإقناعي. يقول الشاعر في مثل ما تقدم :

ونحن كالنجم يهوي في مطالعه      وغوطة الشام من أعناقنا صدد  
نرجو سجالاً من المعروف تنفحها      لسائليك فـ لا من ولا حسد  
ضافي العطية راجيه وسائله      سيان أفلح من يعطي ومن يعد  
أنت الحيا وغيث نستغيث به      لو نستطيع فذاك المال والولد

على أن ما يمكن أن يعتبر حاسماً في توجيه الاستعداد الذهني والنفسي وتحديد الموقف النهائي إنما هو البيت الذي يقول فيه صاحبه :

فإن رفعت بهم رأساً نعشتهم      وإن لقوا مثلها في قابل فسدوا

فهذا البيت يمكن أن يعتبر محدداً فاصلاً لا من حيث منطق فحسب بل من جهة موقعه أيضاً، فهو أوعى للخطاب الحجاجي وأدخل فيه لأنه يستعمل في ما يستعمل - أسلوباً من الأساليب المغالطية، فالمتكلم يخير المخاطب ظاهرياً ويوهم بأنه لا يلزمه باختيار معين واتجاه معلوم، فلعبد الملك -حسب هذا المنطق- أن

(106) لعل من شأن الثناء وإن كان مجرداً بسيطاً أن يطمئن الأنفس ويهدئ الخواطر ويلين المواقف. ولعل وضعية الراعي وعبد الملك تشبه إلى حد ما ما جرى بين الحجاج بن يوسف الثقفي وزيد بن عمرو بن الأشرف العتكي الأزدي، فقد جاء في بعض الأخبار قولهم : " وكان الحجاج يستثقل زيد بن عمرو العتكي، فلما أتى الوفد على الحجاج عند عبد الملك والحجاج حاضر قال زيد : يا أمير المؤمنين إن الحجاج سيفك الذي لا ينبو وسهمك الذي لا يطيش وخادك الذي لا تأخذه فيك لومة لائم، فلم يكن بعد ذلك أحد أخف على قلبه منه " (الجاحظ، البيان والتبيين، 84 : 2) فما القول في تقريب يرد في صياغة قتيبة مبرمة.

(107) تكاد هذه القصيدة تخلو خلواً تاماً من معاني المدح لخليفة بني أمية لا سيما بالنظر إلى عدد أبياتها الوافر ولعله " لا يوجد فيها بيت واحد في مدحه، تلك المدح الذي ألف الخلفاء سماعه من الشعراء، وأبيات المدح القليلة التي وجدت في القصيدة هي في مدح مروان... وحتى في هذا المدح القليل لم يكن الشاعر يمدح " مروان" أو " عبد الملك ابنه " وإنما كان يتغنى منه شيئاً واحداً هو حث عبد الملك كي يكون حازماً قوياً مثلاً كان أبوه حازماً أيام الفتنة. إن الشاعر يريد أن يشير إلى أن عهد عبد الملك يشهد فتنة لا تقل عن الفتنة التي شهدها عهد مروان وكيف أنه استطاع بوقته وحزمه أن يخمدها " (مخيمر صالح، "لمحة الراعي"، مجلة الموقف الأدبي، عدد 1، 102).

(108) يتمثل مسعاه في أن يرد عبد الملك بن مروان على قوم الراعي صدقاتهم فينعشهم (الأصبهاني، الأغاني، 178 : 24).

يترك الناس على حالهم ويكون مآلهم البوار والقضاء المبرم، وله كذلك أن يعيد إليهم الحياة ويرجع إليهم كرامتهم. وهو في الحالتين مسؤول بصفة أو بأخرى.

والواقع أنّ هذا الأسلوب - بما فيه من تخيير ظاهري على الأقل - يستجيب في حقيقة الأمر لمبدأ عام وهو أنّ منح الشخص حرية التصرف بحملته مسؤولية كبرى، من هنا لم يكن المسؤول ليرضى بأن يكون سببا في الأحوال والمآسي. وهكذا فالمخاطب يخير المسؤول تخييرا ظاهريا، لكنه في واقع الأمر يلزمه بنتيجة واحدة باعتبارها الوجهة الوحيدة التي يمكن أن يسير فيها. هذا زيادة على أنّه استعمل حجة الافتراض الممكن<sup>(109)</sup> وهي الحجة الغائية، بمعنى أنّ قيمة الشيء لا تتعلق بالسبب بل بالغاية التي سيؤول إليها الأمر وهو مصير القوم بما هو مصير جماعي في منتهى الخطورة.

ولعلّ من آيات البراعة أن جعل الشاعر هذا البيت في آخر القصيدة وأحلّه محلّ الكلمات الخواتم باعتبارها آخر ما يقرع الأسماع ويطلق الأذهان. وهذا المقوم معدود من حسن الخواتم<sup>(110)</sup> لأنّ " خاتمة الكلام أبقي في السمع وألصق بالنفس لقرب العهد بها، فإن حسنت حسن وإن قبحت قبح، والأعمال بخواتيمها"<sup>(111)</sup>.

وهكذا عندما شذّ الشاعر هاجسه وأعمل فكره وأحكم حجّته وأصلح خطابه التوجيهي وفقا للمقام الدقيق بمختلف جوانبه الموضوعية والذاتية وانسجاما مع الأنموذج المتبع في مثل هذه المقامات كان له على السلطان سلطان وفاز الفوز العظيم أنّيا إذ ألغى أمرا ونقض وضعاً وأبرم عهدا. فقد أفلح في تخليص قومه من الأعباء التي ما انفكت تنوء بهم وترزّحهم إعياء وهزالا وضعفا، وقد انتهى الشاعر من خلال سيرورة الحجاج إلى حمل المتقبل على الاقتناع والتسليم تسليم إذعان، وذلك حين قال له عبد الملك مؤكدا استجابته لطلبه<sup>112</sup> : " قد فعلت " 113 بعد أن أساغ مقالته واستحسن صياغته وشهد له بالتوفيق. وأهمّ من ذلك وأعجب أنّ الراعي زاد على ما تقدّم بأن فاز الفوز الأعظم زمانيا حينما ترفع عن طلب حاجة لنفسه. قال له عبد الملك استجابة لطلبه : " قد فعلت، فسلني حاجة تخصّك،

(109) ويتجلّى ذلك في قوله : إن رفعت ← نعشتهم / إن لقوا ← فسدوا .

(110) ابن رشيق القيرواني، العمدة في محاسن الشعراء وآدابه، 388 : 1.

(111) ابن رشيق القيرواني، العمدة في محاسن الشعراء وآدابه، 388 : 1.

(112) طرح راعي الإبل مقترحه في بيت الختام فـ " قال له عبد الملك : فتريد ماذا؟ قال : تردّ عليهم صدقاتهم فتنعشهم . فقال له عبد الملك : هذا كثير. قال : أنت أكثر منه " . (الأصبهاني، الأغاني، 178

: 24).

(113) الأصبهاني، الأغاني، 178 : 24.



قال : قد قضيت حاجتي. قال : سل حاجة لنفسك. قال : ما كنت لأفسد هذه المكرمة" (114). على هذا النحو ضرب شاعر بني نمير المثل في الترفع والتجرد والسمو وقدم -على سبيل التمثل والإجراء- الدليل القاطع على التحامه ببني قومه وجدانا وفكرا والتزامه بقضيتهم العادلة، وزاد على ذلك بأن نقل المسألة المطروحة من الحيز المادي المباشر إلى الحيز المعنوي الرمزي معرضا عن العطايا والمنافع زاهدا في الهبات والامتيازات عسى أن يعرج إلى عالم المثل ويحلّق في أجوائه الواسعة ويعانق قيمه السامية تجردا وخلود.

أحمد الخصوصي

#### المصادر والمراجع

##### المصادر :

- ابن رشيق القيرواني، العمدة في محاسن الشعر وآدابه، تحقيق الدكتور محمد قرقزان، الطبعة الأولى، بيروت، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، 1408 هـ/1988م.
- ابن سلام الجمحي، طبقات الشعراء الجاهليين والإسلاميين، مصر، مطبعة السعادة، دت.
- ابن قتيبة الدينوري، الشعر والشعراء، الطبعة الرابعة، بيروت، دار الثقافة، 1400 هـ/1980م.
- ابن عبد ربه، العقد الفريد، شرحه وضبطه ورثب فهارسه أحمد أمين وإبراهيم الأبياري وعبد السلام هارون، الطبعة الأولى، بيروت، دار الكتاب العربي، 1411 هـ/1991م.
- أبو الفرج الأصبهاني، الأغاني، شرحه وكتب هوامشه عبد الأمير علي مهنا ويوسف جابر، الطبعة الثانية، بيروت، دار الكتب العلمية، 1419 هـ/1992م.
- أبو زيد القرشي، جمهرة أشعار العرب، تحقيق خليل شرف الدين، بيروت، دار ومكتبة الحياة، 1999.
- أبو إسحاق إبراهيم بن علي الحصري القيرواني، زهر الآداب وثمر الألباب، حققه وزاد في تفصيله وضبطه وشرحه محمد محيي الدين عبد الحميد. الطبعة الرابعة، بيروت، دار الجيل للنشر والتوزيع والطباعة. دت.
- الأعشى، الديوان، بيروت، دار صادر، 1414 هـ/1994م.
- البغدادي (عبد القادر بن عمر)، خزانة الأدب ولبّ لبّان لسان العرب، القاهرة، المطبعة الأميرية ببولاق، 1299 هـ.
- الجاحظ، البيان والتبيين، حققه وشرحه عبد السلام محمد هارون، الطبعة الرابعة، القاهرة، مكتبة الخانجي، 1365 هـ/1975م.
- الراعي النميري، الديوان، درسه وحققه نوري حمودي القيسي وهلال ناجي، بغداد، مطبعة المجمع العلمي العراقي، 1400 هـ/1980م.

##### المراجع

- ابن خلدون، المقدمة، بيروت، دار الجيل، دت.
- ابن عاشور (الطاهر)، التحرير والتنوير، تونس، الدار التونسية للنشر، 1984.
- أبو زيد القرشي، جمهرة أشعار العرب، بيروت، دار بيروت للطباعة والنشر، 1398 هـ/1978م.
- الخصوصي (أحمد)، "شكوى السعاة والولاء من النشأة إلى آخر القرن الأول" حوليات الجامعة التونسية، عدد 47 السنة 2003.
- الزمخشري (أبو القاسم جار الله محمود بن عمر)، الكشاف عن حقائق التنزيل وعلوم الأقاويل في وجوه التأويل، الطبعة الأولى، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1403 هـ/1983م.
- الشايب (أحمد)، "ملحمة الراعي"، مجلة كلية الآداب (القاهرة) عدد 1، سنة 1951.

صولة عبد الله ، الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، تونس، منشورات كلية الآداب بمنوبة، 2001.

مخير (صالح)، "ملحمة الراعي"، مجلة الموقف الأدبي، عدد 1، دت.

المسعودي محمود ، الإيقاع في السجع العربي، محاولة تحليل وتحديد، تونس، نشر وتوزيع عبد الكريم بن عبد الله، 1996.

مصلوح سعد ، دراسة السمع والكلام، القاهرة، عالم الكتب، 1400 هـ/1980م.

المناعي مبروك ، الشعر والمال، بحث في آليات الإبداع الشعري عند العرب من الجاهلية إلى نهاية القرن III هـ / IXم، الطبعة الأولى، تونس، منشورات كلية الآداب منوبة، 1998.

ولد محمد الأمين (محمد سالم) ، " مفهوم الحجاج عند برلمان وتطوره في البلاغة المعاصرة " عالم الفكر، (الكويت) المجلد 28، العدد 3، مارس 2000.

# المدخل المعجمي إلى إنتاج الكلام

## وتفسير ظواهر الخطأ

### توفيق قريرة

كلية الآداب والعلوم الإنسانية  
جامعة القيروان

### موجز البحث

يتناول هذا البحث بالتعريف نظرية تعرف بـ "المدخل المعجمي إلى إنتاج الكلام" ترى أنّ عملية النطق تستوجب برنامج معالجة ذهنية يقوم على استرجاع معلومات متنوعة خزنها المتكلم في المعجم الذهني. وهدفنا من هذه الدراسة عرض أهمّ مناهج هذه النظرية ونتاجها وتياراتها، ولا سيّما أنها تعدّ من أحدث النظريات اللسانية النفسية العرفانية وأقربها إلى التناول الاختباري؛ وتعتبر من أبرز النظريات التي يوجد بين مختلف تياراتها جدل نشيط فضلا عن أنّ نتائجها فتحت أبوابا واسعة للدراسات اللسانية التطبيقية. وهدفنا من هذا العرض بيان الكيفيات التي تفسر بها بعض ظواهر اللحن في العربية.

### مقدمة

يعدّ البحث في إنتاج الكلام البشري مشغلا من المشاغل الثابتة في موضوع اللسانيات النفسية psycholinguistics التي يدور موضوعها حول "استخدام اللغة والكلام نافذة تطلّ على طبيعة الذهن البشري وبنية" (4 : Scovel, 1998). والاتّجاه إلى ربط اللغة بالذهن البشري هو في الحقيقة سمة اتّجاه في علم النفس يعرف بعلم النفس العرفاني Cognitive psychology قُطِعَ مع الاتجاه السلوكي Behaviorism وعدّ النفسي psychism نظام معالجة للمعلومات يتفرّع إلى أنظمة صغرى وظيفيّة ومتخصّصة تتحكّم فيها هندسة لها نظام مراقبة عامّ.

من هذا المنظار، صارت التمثيلات الذهنية موضوع الدراسات النفسية (225 : Tiberghien, 2002)، فطرحت بعمق مسائل الإدراك والانتباه والذاكرة وتمثيل المعارف وتنميط اللغة (225-26 : Tiberghien, 2002). واستفادت الدراسات من نتائج علم الأعصاب neurology، فضُيِّط موضوع علم النفس العرفاني في "وصف الهندسة الوظيفيّة لأنظمة معالجة المعلومة المنخرسة في الذهن و تدقيق طبيعة التمثيلات التي تُجرى عليها هذه المعالجات" (Seron & Jeannerod 1994).

ومن هذه البوابة الكبرى تساءل كثير من ذوي الاهتمام باللغة عن الكيفية التي يعالج بها الذهن المعلومات المخزنة فيه عند توليد الكلام، وبالأخص عن الكيفية التي يُنتج بها الكلم المفردة المعزولة. وكانت أهم النظريات المنخرطة في هذا المسلك من الدراسات نظرية تعرف بالمدخل المعجمي إلى إنتاج الكلام Lexical access in language production ترى أنّ عملية النطق تستوجب برنامج معالجة ذهنية يقوم على استرجاع معلومات متنوعة خزّنها المتكلم في المعجم الذهني؛ وتتمّ عملية المعالجة بجملة من المراحل حدّدت عموماً في ثلاث هي التحضير الإدراكي بالبحث عن المعلومات الذهنية غير اللغوية المناسبة لما سينطق، تتلوها مرحلة الترميز الشكلي وفيها تسترجع المعلومات المعجمية والنحوية عن الوحدة التي يراد النطق بها - وتُسمّى الوحدة الهدف - ويفضي ذلك جميعاً إلى المرحلة النهائية مرحلة النطق و التقطيع.

ولا تعتني النظرية بجميع هذه المراحل؛ بل تعتني بالأخص بالمرحلة الوسطى يقول رولفز Roelofs، وهو أحد رواد هذه النظرية معرقاً بشكل مبسط بمراحلها :

"عند التخطيط للأقوال يستدعي المتكلمون وجوهاً عديدة من معرفتهم المخزّنة عن الكلمات بما في ذلك معانيها وخصائصها النحوية وتركيبها الصرفي وبنيتها الصوتية ؛ والمدخل المعجمي هو العملية التي بها تسترجع هذه المعلومة حول الكلمات من الذاكرة كي تبني البرامج النطقية من التصورات، فيعبر عنها نطقاً" (Roelofs . 1997 : 658).

## 1. التقنيات المعتمدة في دراسة إنتاج الكلام

تتأسس مباحث اللسانيات النفسية على ثلاثة محاور أساسية هي : فهم الكلام Language comprehension واكتسابه Language acquisition وإنتاجه Language production. وكان المبحث الأخير يشكو إلى فترة قريبة من فقر الدراسات ومن قلة المهتمين لأنه ارتبط بدراسة ظواهر العجز التي تسببها الحبسة Aphasic deficits. وأبرز ما قدّم في هذا المضمار هو بحث بول بروكا (Paul Broca 1861). وكان ينبغي للبحث في إنتاج الكلام أن ينتظر سبعينات القرن العشرين حتى ينتعش أكثر فأكثر؛ فلقد قادت بعض البحوث التي أساسها الأخطاء اللغوية العفوية (بحوث فيكي فرومكين 1971 Vicki Fromkin ؛ ماريل قاريت 1975 Merrill Garrett ؛) إلى بناء مناويل دقيقة لإنتاج الكلام بداية من ثمانينات القرن السابق؛ فظهرت تجارب ومقاربات أبرزها بحوث ويلام لافالت Willem Levelt جعلت "حقل إنتاج الكلام

مجالا فسيحا من الناحية النظرية والمنهجية للاستثمارات المتداخلة الاختصاصات" (Alario et al. ; 2006,778). ونحن نعرض في الفقرتين اللاحقتين التقنيتين المعتمدتين في ضبط مناويل إنتاج الكلام؛ وهما الأخطاء العفوية و تسمية الأشياء في الصور.

#### 1-1- الأخطاء العفوية spontaneous errors

الأخطاء العفوية هي الأخطاء التي يرتكبها المتكلم من غير قصد أثناء محاوراته اليومية، كأن يقول "المقاولة" بدلا من "المقاومة" أو "القط" بدلا من "فار" أو "شحمة" بدل "لحمة". ومن هذه الأخطاء العفوية زلات اللسان lapsus والتردد hesitations والكلمة على طرف اللسان Tip -of- the- tongue- words (اختصارا TOT). وبعد أن تجمع هذه العينات المختلفة من الأخطاء العفوية التي يرتكبها جماعة تخضع للدراسة تحليل وتصنف في ضوء استقراء مخبري؛ وبالنظر إلى الأخطاء المطردة يصل الباحثون إلى صياغة فرضيات تتصل "بالآليات العرفانية التي تستخدم أثناء إنتاج الكلام" (Ferrand 2002 , 29) وقد تستخدم النتائج في الاستدلال على الهندسة الوظيفية لنظام إنتاج الكلام " أي على نظامه الداخلي". وكثير من الفرضيات كان يتصل بربط الخطأ بالمستوى الذي إليه تنتمي مرحلة معالجة الكلام.

وفي هذا الصدد، تدرج دراسة فرمكين (Fromkin 1973) على الأخطاء المرتكبة في اللغة الإنكليزية، ودراسة روسي و بيتر ديفار في الفرنسية ( Rossi & Peter-Defare 1998).

وعلى الرغم من أهمية النتائج التي أوصلت إليها طريقة الأخطاء العفوية، فإن بعض الباحثين من أمثال لافالت Levelt ورولفز Roelofs اعتبروا أنها لا تفي بالغرض، خصوصا أن تواتر هذه الأخطاء على الألسن قليل؛ فنحن، وإن كنا ننتج حسب لافالت (Levelt 89) بين كلمتين و4 كلمات في الثانية، فإننا لا نخطئ أكثر من مرة أو مرتين على معدل 1000 كلمة. ومن هذه الأخطاء لا تظهر أخطاء التركيب مثلا إلا بنسبة أقل 5 مرات على 1000 جملة منتجة؛ ولا تظهر أخطاء الانتقاء المعجمي Lexical Selection إلا بمعدل مرة واحدة على 1000 كلمة منتجة. أما أخطاء الترميز الفنولوجي فلا تظهر إلا أقل من 4 مرات على 10000 كلمة منتجة. ومن المطاعن أيضا لبس طبيعتها و التحريفات التي تحدث عند تسجيلها. (Ferrand 2002 ; 30) لهذه الهنات فكر لافالت و فريقه في اعتماد تقنية أخرى هي تقنية تسمية الأشياء في الصور.

## 1-2- تسمية الأشياء في الصور Picture naming

الطريقة الثانية المعتمدة حديثاً هي طريقة تسمية الأشياء في صور تعرض على المتكلمين، مثال عرض صورة (جمل، حصان ؛ سيف ..) على ممتحنين. والغرض منه قياس الزمن الذي يقطعه الذهن لتسمية الأشياء في الصورة. ويصطلح على هذا المقياس بقياس الزمن الذهني. وبيّنت تجارب لافالت وفريقه أنّ المتكلّم يستغرق في العادة بين 600 و1200 مليثانية بين تقديم الصورة والاستعداد للجواب اللفظي.

ولتعقيد عملية التسمية على المتكلم، تُشوّش على الصورة المطلوب تسميتها عدة مُلهيات Distractors صوتيّة أو مرئية، للنظر في إمكان وقوع المسمّي في أخطاء، كأن تعرض على الشاشة صورة قَطْ ثمّ يبعث صوت مصاحب ينطق بعبارة فأر، أو كأن يكتب فأر على صورة لخيال الحيوان نفسه، أو يكتب الحرف الأول والأخير من فأر [ف...ر]. ومن شأن هذه الملهيات أن تبعث على الوقوع في الخطأ. ومن هذه الأخطاء وتعلّقها تدرس مختلف العمليات الذهنيّة من تنشيط للعقد التي تقع فيها مستويات التمثيل اللّغوي (الصوتيّ / المرفولوجيّ / النحويّ / الدلاليّ)، ومن تعامل بين هذه العقد المختلفة وغيرها من العمليات التي نراها في موضعها من البحث.

ولقد بيّنت هذه الطريقة أنّ تسمية الأشياء في الصور تتطلب مراحل من معالجة الذهن للمعلومات. وهي ثلاث كبرى : التصور Conceptualization أو التحضير التصوري Conceptual preparation والصياغة Formulation والتقطيع Articulation.

في المرحلة الأولى، يتمّ التحضير التصوريّ لاسترجاع المعلومات اللغويّة الخاصّة بالشئ الموجود في الصورة، فيحدث ضرب من التركيز على شكله العام ولونه وحجمه، وغير ذلك من المعلومات المساعدة على استرجاع العائلة التي ينتمي إليها. ففي صورة لأسد مثلاً، فإنّ المتكلم يبحث عن المعلومات التي خزنها و التي تساعده على إدراك ما يرى كي يعبر عنه بدقة، فيبحث عن تصنيفه (أنه حيوان) وعن لونه (ذهبيّ)، وغير ذلك من المعلومات التي تدفع إلى تنشيط الكلمة المناسبة لتسميته. ولا تدخل هذه المرحلة فعلياً في مراحل إنتاج الكلام؛ بل هي ممهّدة لها. ولذلك سمّاها لافالت Levelt بالرسالة ما قبل النطقية pre-verbal message.

أما المرحلة الثانية، فتسمّى مرحلة الصياغة أو التعجيم Lexicalization. وهي المرحلة الأساسية في إنتاج الذهن للكلام. وفيها مراحل فرعية. ولذلك توقّف عندها المنظّرون، بما أنّها مرحلة الدخول إلى المعجم الذهنيّ.

وأخيرا ينتهي الأمر بالنطق أو التقطيع بتسمية الشيء المعروف في الصورة. وفي هذه المرحلة يكون الذهن قد استرجع المعلومات واستجمعها بعد جملة من عمليات التنشيط التي تخصّ الذاكرة الطويلة المدى long term memory.

ولئن كانت هذه هي المراحل التي يتفق فيها أغلب الباحثين في نظرية إنتاج الكلام، فإنّ كثيرا من الاختلافات في تدقيقها وفي كميّات استرجاع المعلومات تجعلنا إزاء مناويل متعدّدة حول المدخل المعجمي إلى إنتاج الكلام. وفي الفقرة اللاحقة عرض لثلاثة منها وبيان لأبرز الفروق بينها.

## 2. عرض المناويل النظرية المختلفة لإنتاج الكلام

توجد ثلاثة مناويل رئيسة في تفسير إنتاج الكلام منوال دال Gary Dell المعروف بمنوال التسلسل التعاملي، ومنوال الشبكة المستقلة لكارمازا Caramazza والمنوال التسلسلي التام للفالنت Levelt .

### 1.2. منوال قاري دال Gary Dell : الشلال التعاملي Interaction Cascade

المنوال الترابطي Connexionnist الذي اقترحه دال Gary Dell منوال من مرحلتين، تسمّى الأولى مرحلة الانتقاء المعجمي Lexical Selection وتسمّى الثانية بمرحلة التفسير الفنولوجي Phonological encoding. في المرحلة الأولى تُنتخب سِمَاتُ الكلمة الهدف الدلالية والنحويّة عبر تنشيط العقد المناسبة في الذهن. والوحدة الذهنية التي تحصل على أكثر نسبة من التنشيط هي التي تنتقى. وفي المرحلة الثانية يمرّ التنشيط من الوحدة المعجميّة المنشّطة إلى السمات الفنولوجيّة (الفونيمات، المقاطع) التي "تكسو" تلك الوحدة الدلالية التصوريّة المنشّطة.

والمرحلتان السابقتان تضمّان ثلاثة مستويات من التمثيلات :

- **أوّلا : مستوى التمثيل الدلالي.** وفيه يتمّ استرجاع السمات الدلاليّة للوحدة المراد النطق بها. مثال ذلك أنّ المتكلّم، لو أراد أن يستخدم اسم [سَمَك]، فإنّ ما يحدث في المستوى الأوّل أن تنشّط العقد الممثّلة لسمات [سمك] ولكن تنشّط، وفي نفس الوقت، سمات [شَبَك] و[صِيَاد] لأنّها مرتبطة بها.

- ثانيا : **المستوى المعجمي**. وفيه تنشط الوحدات المعجمية الذهنية الثلاث سمك وشبك وصياد. لكن تنشط معها، وبالتوازي، وحدات مجانسة لها صوتيا [حسك] لـ[سمك] و[عياد] لـ [صياد]. وفي حالات أخرى يمكن أن تنشط وحدات مجانسة دلاليا و صوتيا معا، مثل [شحمة] لـ[لحمة]، أو متجانسة في الدلالة دون الصوت، مثل [أسود] لـ [أبيض].

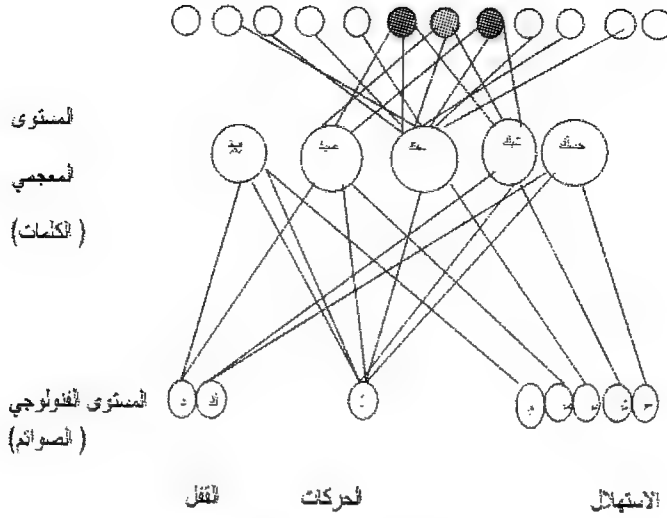
- ثالثا : **المستوى الفنولوجي**، (مستوى الصواتم). وفي هذا المستوى تنشط الأصوات التي تكسو الوحدة المعجمية الهدف مثلا /س/./-/./م/./-/./ك/./

هذه المستويات الثلاثة تتّصل فيما بينها بواسطة ترابطات ذات اتّجاهين : من الأعلى إلى الأسفل (من المستوى الدلالي إلى المستوى المعجمي فالمستوى الصوتي)، ومن الأسفل إلى الأعلى (الصوتي فالمعجمي فالفنولوجي). ولذلك سمّي هذا المنوال بمنوال الشلال التعامليّ، لأنّ كلّ مستوى من المستويات المذكورة يتعامل مع المستوى الذي يليه في اتّجاهين. ويمتد التنشيط في شكل سلسلة من مرحلة إلى أخرى تقدّما وتراجعيّا. فبعد مرور موجة التنشيط من المستوى الدلاليّ إلى المستوى المعجميّ، تمرّ الموجة في شكل دفق إلى المستوى الصوتيّ، ثمّ يعود التنشيط أدراجه باتّجاه الأعلى من الفنولوجيّ، فالإلى المعجميّ، ثمّ إلى الدلاليّ. فالترابطات في هذا المنوال نوعان تنازليّة وتصاديّة، والتعامل بين المستويات فيه يكون تقدّميّا وتراجعيّا، مثلما يبينه الشكل 1.

يمكن هذا المنوالُ التعامليّ الترابطيّ ذو الاتّجاهين من تفسير أخطاء إنتاج الكلام المتعدّدة الشكليّة والدلاليّة أو المشتركة (31 : Ferrand, 2002). فحين نقول مثلا بدلا من سمك شبك، فإن الخطأ يكون مشتركا يتقاسم المعلومات الدلاليّة والفنولوجيّة مع الوحدة الهدف التي نبحث عنها. وهي سمك. ويشرح هذا في منوال دال بأنّ الوحدة سمك تنشط بقوة بفضل سماتها الدلاليّة الأساسيّة. هذه الكلمة ترسل بعد ذلك التنشيط نحو الوحدات الصوتيّة المناسبة /س/./م/./ك/، وبعض السمات الدلاليّة لسمك تنشط بالاشتراك الوحدة شبك التي تحصل بدورها على تنشيط تراجعي للصواتم /ش/ و/ب/. وهذا التنشيط المترامن قد يقود إلى خطأ المتكلم؛ فعوض أن يقول سمك يقول شبك. وقياسا على ذلك، فإنّ الوحدات شرك وحسك و درك و سبك يمكن أن تنشط بالتوازي (31 : Ferrand, 2002).



### المستوى الدلالي (المعاني)



الشكل 1: نموذج دال التنشيط في شكل سلسلة تعاقبية

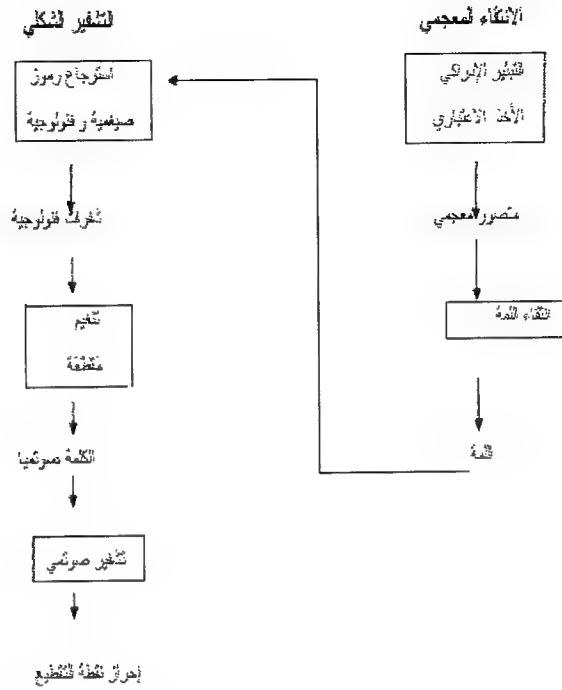
فالمعلومات المنشّطة من مستوى سُفلي يمكن أن تُنشّط من جديد المعلومات من مستوى علوي. وهذا التنشيط التراجعي يُفسّر بعض هفوات الكلام. سنرى أنّ هذا التنشيط ذا الوجهتين لا يقبله لافالت Levelt وفريقه في نموذج أحادي الاتجاه يسمّى النموذج المتسلسل تسلسلا تامًا.

## 2.2. النمط المتسلسل تسلسلا تامًا لـ "لافالت" LEVELT

طوّر لافالت في كتابه "الكلام من النية إلى الإنتاج" Language from intention to production 1989 (Garett 1975). وهو نموذج يرى أنّ إنتاج الكلام يتكوّن من جملة من منظومات المعالجة تعمل في شكل متسلسل تسلسلا تامًا كالشلال. وتلك المنظومات تتقاسم الأدوار في عملية معالجة الكلام بأن تنجز منظومة ما جزءًا من معالجة المعلومة. وحين تنتهي من معالجتها، ترسل إشارة إلى منظومة أخرى تعالج بدورها جزءًا آخر منه. وهكذا دواليك حتى تنتهي المعالجة التامة للكلمة أو الجملة.

وتتوزّع مراحل إنتاج الكلام في نموذج لافالت وفق نظامين. ولذلك سمّاها بالهندسة المتسلسلة ذات النظامين serial two-system architecture. والنظامان هما

عبارة عن طورين من المعالجة : طور الانتقاء المعجمي يتلوه طور التشفير  
الفنولوجي Form encoding. وفي كل طور منهما مراحل متعاقبة ومتسلسلة مثلما  
يبينه الشكل 2 :



الشكل : 2 الهندسة المتسلسلة ذات النظامين  
مرحلتان من الانتقاء المعجمي تتبعهما ثلاث مراحل من التشفير

والمراحل التي يمرّ بها إنتاج الكلام في الذهن تنقسم بحسب المنظومات الفرعية للمعالجة. وهي تهيئة محتوى الرسالة بتفكيك جملة من الشفرات الأساسية التي يحويها الشيء الموجود في صورة مثلاً. وهذه المعلومات هي التي وسمت بالرسالة قبل اللفظية Pre-verbal message وتتلو هذه المرحلة مرحلة انتقاء المتصورات المعجمية. وأبرز ما فيها البحث عن الخصائص النحوية التي تميز الكلمة الهدف من تعيين وجنس وعدد، إذا كان الأمر يتعلق بالاسم، أو من زمان ومظهر وجهة، إذا ما تعلق الأمر بفعل. وتسمى هذه المعلومات باللمات lemmas. ثم تتلو مرحلة الانتقاء المعجمي مرحلة أخيرة تسبق النطق الفعلي بالكلمة؛ وهي مرحلة الانتقاء الفنولوجي Phonological selection، وفيها تنتقى المعلومات

الصوتية (الصواتم، القطع Segments، المقاطع Syllables) المناسبة للوحدات المعجمية (أو المعجميات Lexemes) المختارة.

وفي تسعينات القرن الماضي، طور فريق لافالت، وخصوصاً مع بحوث أردي رولفز Ardi Roelofs (انظر : 1999; 1991, Levelt et al. و 1996; 1992, Roelofs) هذا المنوال المَحْوَسَب. واقترح رولفز تسميته بـ "++WEAVER"؛ وهي اختصار لعبارة انقليزية<sup>(1)</sup> تعني "تشفير شكل الكلمة بالتنشيط و التثبّت". يقول رولفز (Roelofs 563 2004) في تعريفه إنه :

" نموذج تنفيذي مُحوسب لإنتاج الكلمة المنطوقة".

ويضيف واصفا المراحل التي يقطعها الذهن في إنتاج الكلام وفق هذا النموذج فيقول :

" إنه ينفذ تخطيط الكلمة على أنها عملية ذات مراحل تتحرك من التحضير الإدراكي conceptual preparation (بما فيه تحديد تصوّرٍ لهوية الشيء الموجود في الصورة المطلوب تسميتها) مروراً عبر استرجاع اللمة lemma (استعادة الكلمة بما هي كيان نحوي، بما في ذلك خصائصها النحوية الأساسية التي يتطلبها استخدام الكلمة في المركبات والجمل) إلى تشفير شكل الكلمة word-form encoding " (انظر الشكل 3)

ومثلما نرى في الشكل 3، فإنّ ثنائية الاتجاه بين المستويات وما تقتضيه من تغذية تَقْدُمِيّة وتراجعية لا يُعترف بها في هذا المنوال إلا في سيل المعلومة flow of information الرابط بين طبقة التّصوّر وطبقة اللمّة. لهذا سُمّي المنوال بالمتسلسل تسلسلاً تاماً؛ فلا مجال فيه لتغذية راجعة، مثلما هو في منوال "دال". ويحتجّ "لافالت" وفريقه لذلك بأنّ فرضيّة التغذية الراجعة ذات الاتجاهين تُضعف نظام المعالجة وتقوده إلى ارتكاب أكثر عدد من الأخطاء. يقول "لافالت" مدافعاً عن منوال التسلسل التام من غير تنشيط تراجعي ولا تعاملّي :

"الانتقاء المعجمي والتشفير الفنولوجي يؤتيان وظيفتين مختلفتين؛ تهدف الأولى إلى بحث سريع للكلمة المعنية في معجم واسع، وتهدف الثانية إلى خلق برنامجٍ نحويّ للوحدة المختارة. وكل عمل تراجعيّ من المستوى الفنولوجي إلى المستوى الدلاليّ سيجعل النظام هشاً، وسوف يقود إلى عدد من الأخطاء أعلى من تلك التي قد تحدث في تواصل عادي" (Levelt et al. ; 1991 ; 618).

1) Word-form Encoding by Activation and Verification .

وإنتاج الكلام يقتضي في رأي لافالت وفريقه أن يراقب المتكلم ما ينجزه ويتنبأ فيه؛ ويسمى ذلك بالرقابة الذاتية Self-monitoring<sup>(2)</sup>.

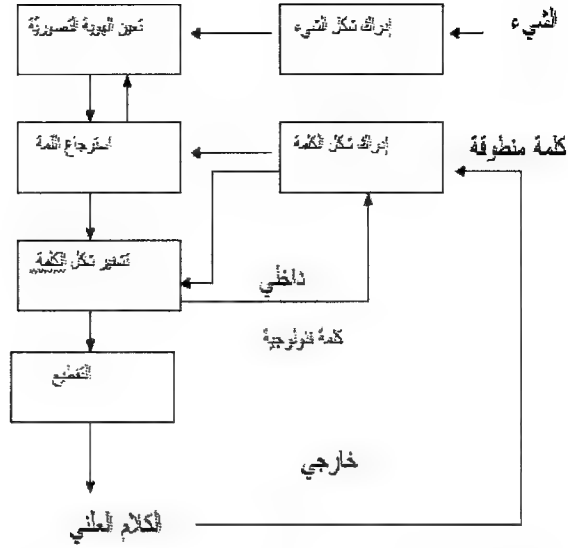
يبدأ عمل [WEAVER ++] بأن يُدعى المتكلم إلى تسمية شيء؛ وليكن على سبيل الافتراض سمكة. فأولى مراحل معالجة تسميتها هو تنشيط المتصور المعجمي Lexical concept [سمكة]؛ وتنشيط هذا المتصور تنشط بالتوازي معه متصورات معجمية عالقة به، كمتصور حيوان أو حوت وعندئذ يمتد التنشيط إلى مستوى الخصائص النحوية أو اللمات، فتنشط لمة سمكة (يشار إلى اللمات بخط مائل تمييزاً لها عن المتصورات المعجمية المشار إليها بخط عريض) بأن تتوفر معلومات عن جنسها (مذكر) وعددها (مفرد) وتعيينها (نكرة). و تنشط في الآن ذاته لمات حيوان و حوت. فيوجد لذلك تنافس بين الوحدات المترابطة تؤول الغلبة فيه إلى انتقاء اللمة الهدف (سمكة) بحصولها على كمية تنشيط أكبر مما حصلت عليه مؤازياتها. وبعد انتخاب اللمة الوحيدة سمكة يبعث النشاط إلى الرمز الفنولوجي (/س//م//ك//). وعندئذ "تنطفئ" عقد حيوان وحوت؛ فلا تبعث بأي تنشيط إلى المستوى الفنولوجي. وهو مستوى يتكوّن من ثلاثة أصناف مختلفة من الوحدات : الوحدات المرفيمية (<سمكة>) والوحدات القطعية (/س//م//ك//) والوحدات المقطعية (/س-//م-//ك-).

وبذلك يضم منوال لافالت وفريقه ثلاثة مستويات هي :

- أولاً : مستوى تصوري conceptual أو دلالي،
- ثانياً : مستوى نحوي، وهو مستوى اللمات و /أو الخصائص التركيبية،
- ثالثاً : مستوى فنولوجي، وفيه نجد الوحدات المعجمية lexemes وكل ما يتعلق بها من بنى عروضية Metrical Structure ومن مرفيمات Morphemes و قطع Segments ومقاطع Syllables.

ولئن كانت هذه القسمة الثلاثية تلتقي مع قسمة "دال"، فإنهما تختلفان في القول بتخزين المقطعة syllabification في المعجم الذهني، أو بحوسبتها بقواعد. الرأي الأوّل قال به "دال"، وبالثاني قال "لافالت" وجماعته. غير أنّ اختلافاً آخر يلحظ في هذه القسمة الثلاثية بين دال ولافالت من جهة و"كارامازا" و"ميوزو" Cramazza & Miozzo، مثلما نراه في المنوال الثالث المعروف بالشبكة المستقلة.

(2) (انظر تفصيل الحديث فيها لاحقاً).



شكل 3. (نقلا عن Roelofs, 2004: 563). -إعلان المعلومة في نمط Weaver++ صيغة تسمية شيء. بعد استرجاع كلمة بحث تخطيط الكلمة المتعارفة بشكل تقنية اسمية تسمى strictly feedforward مع تقنية ترجعية feedback تخط على طريق تنظيم فهم الكلام. المرجعية الداخلية يتضمن تقنية الكلمة المبنية فنولوجيا بزيادة في مقدار ورجوعا إلى نظام فهم الكلام بينما المرجعية الخارجية يتضمن الاستماع إلى نتيجة الكلمة.

### 3.2. منوال الشبكة المستقلة [كارامازا Caramazza]

يتفق دال و لافالت على وجود مرحلتين معجميتين (اللمات /الوحدات المعجمية أو المعجميات lemmas/lexemes) مستوى اللمة يخصص السمات النحوية للكلمة، ومستوى المعجميات يخصص المحتوى الفنولوجي والخطي لأشكال الكلمة. وبما أن انتقاء مُعْجَمِيَّة وحدة هدف يكون مسبوقا بانتقاء فحواها النحوي اصطلاح كارامازا وميوزو (Caramazza & Miozzo, 1998) على هذه الفرضية بفرضية توسط اللمة lemma mediation assumption، بمعنى أن اللمة تتوسط بين معنى الكلمة ومُعْجَمِيَّاتِها الفنولوجية ومعجمياتها الخطية (P-lexeme /O-lexeme) (انظر الشكل 4 ب)، وبفرضية توسط التركيب syntactic mediation assumption على كون السمات النحوية لللمة كلمة تنتقى قبل أن تُنتقى مُعْجَمِيَّاتِها.

ويتفهم (كارامازا وميوزو) العلة التي لأجلها فصل لافالت وفريقه بين اللّامات والمعجميات فيقولان :

"إنّ الحافز الجوهريّ للتمييز بين اللَّمَّات والمُعْجَمِيَّات هو التمكن من التمييز بين الكلمات بما هي مواضيع نحويّة والكلمات بما هي مواضيع مخصّصة فنولوجيًا أو(خطيًا)" (Cramazza & Miozzo, 1998 : p. 237).

وفي هذه الوجهة من النظر، فإنّ انتقاء اللمة الخاصّة بكلمة معيّنة هو شرط ضروريّ لانتقاء تمثيلها المعجمي. وهذا يعني أنّ انتقاء معجميّة كلمة يُسبقُ بالضرورة بانتخاب فحواها النحوي.

وبناء على جملة من التجارب (غير المُحوَسَّبة) أجراها كارمازا وميوزو Cramazza & Miozzo على متكلّمين مصابين بعاهات الحُبْسَة، أو غير مصابين بها، تبيّن أنّه مثلاً في حالة الكلمة على طرف اللسان يمكن للمتكلّم أن يسترجع المعلومة الفنولوجيّة، وإن كان عاجزاً عن استرجاع معلومة نحويّة. وهذا غير ممكن في منوال ++WEAVER، لأنّ تنشيط العقد الفنولوجيّة يأتي بعد تنشيط عقد اللمة. لذلك اقترح كارمازا وميوزو في مقال لهما بعنوان : "ليس الأكثر دائماً الأفضل"<sup>3</sup> أن توجد طبقة واحدة موحّدة بين المحتوى الدلاليّ والشكل مثلما هو في الشكل 4ب.

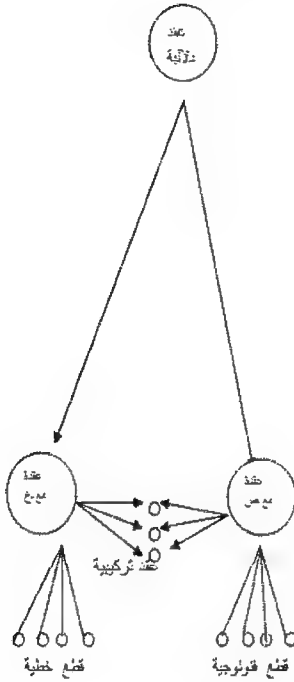
يقوم المنوال الذي اقترحه كارمازا على شكل شبكات مستقلّة، ولكنّها مترابطة فيما بينها. في هذه الشبكات تخزن المعلومات الدلاليّة والنحويّة والفنولوجيّة : شبكة للمعلومات الدلاليّة تحوي الخصائص الدلاليّة للوحدات المدركة والمطلوب تسميتها، وشبكة للمعلومات النحويّة تتفرّع إلى شبكات صغرى، كلّ شبكة تحوي جملة من المعلومات النحويّة المبوبة، فنجد شبكة صغرى لأقسام الكلام، وأخرى للجنس، و ثالثة للإعراب وغيرها، شبكة للمعجميّات، وفيها معلومات صوتيّة وصوتيّة وقطعيّة ومقطعة.

ويعمل المنوال بالتغذية الأماميّة، (مثل منوال لافالت)، لا الأماميّة الراجعة (مثل منوال دال). فيسري التنشيط من الشبكة الدلاليّة إلى الشبكة النحويّة، فالإلى شبكة المعجميّات. يقول كارمازا عارضا عمل منواله مستحضرا حالات العطب الذهني :

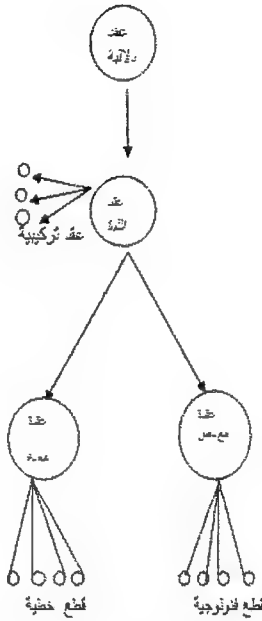
" العطب في الترابطات بين اللمة والمُعْجَمات في منظومة واحدة يقود إلى إعادة انتقاء لمة أخرى بعلّة توزيع التنشيط داخل النظام المتصورى؛ والأقرب أن تكون سلسلة الأحداث كالتالي : المتصور المعجميّ المنقّى انتقاء صحيحاً ينشط اللمة

الصحيحة فيفضي إلى انتقائها ؛ وتنشّط اللمة المنتقاة انتقاء صحيحا ما يرتبط بها من معجميّات فنولوجيّة وخطيّة. وإذا لم يقدر واحد من هذه المعجميّات أن يصل إلى العتبة لعطب في ذلك المستوى من التمثيل، تُنتقى عقدة متصوّر معجميّ مختلفة من بين مجموعة العقد التي نشطها توزيع التنشيط من عقدة المتصوّر المعجميّ المنتقى في المقام الأول؛ وسوف ينشّط المتصوّر المنتقى انتقاء جديدا عقدة اللمة المرتبطة به. وهكذا دواليك." (Caramazza : 1997,192-193).

شكل 4ب



شكل 4أ



الشكل 4أ) يمثّل الفرضيّة التّمييز بين اللمة/المعجميّة ( نأخذت) فيبين علاقة بين اللمة و المعجميّة تصوّريّة (مع-ص) و المعجميّة الخطيّة (مع-ع) ؛ وبين شكل 4ب) منوالاً فيه تكون تمثيلات دلالية مرتبطة مباشرة بتمثيلات المعجميّة تصوّريّة (مع-ص) و المعجميّة الخطيّة (مع-ع) [المصدر: 98, 232 Caramazza & Miozzo]

وفي ردّ لافالت وفريقه على عدم الارتباط بين اللمة والمعجم واستقلال المستويّين، ذكروا أنّ الترابط بين تنشيط اللمة والتشفير الفنولوجي لا يمكن أن يؤدي في نظر أصحاب ++ WEAVER إلى القول بوجود مرحلة موحّدة بينهما؛ ويستخدمون دليلاً على ذلك ظاهرة الكلمة على طرف اللسان استناداً إلى تجارب

أجريت على متكلّم الإيطالية أثبت أنه وفي أغلب الوقت يعرف جنس الكلمة النحويّ و السمة الأبرز للتركيب في توليد الجمل (Vigloccio et al, 1977)، ولكنه لا يعرف شكل الكلمة إلا جزئياً، وقد لا يعرفها مطلقاً (Badecker et al. 1995). والبرهان نفسه أكدّه الكشف عن مرضى فرنسيّين (Henoff –Ganon et al 1989). ومن هذا استنتج لافتات أنّ مدخل اللمّة يمكن أن ينجح حين يفشل المدخل الشكليّ.

### 3. تفسير بعض ظواهر اللحن في العربية

#### 1.3. اللحن في النحو واللسانيّات

كان اللحن من أهمّ المواضيع التي شغلت بال النحاة واللغويين القدامى. وكثير منهم آمنوا بأنّ حماية اللغة وتأسيس النحو لا يكون إلا لحماية اللغة العربية من خطره. وهذا رأي لا يُعتدّ به اليوم كثيراً. وعلى الرغم من أنّ هاجس اللحن كان معشّساً في الأذهان، لم يتوقّف عنده دارسو العربية قديماً لبيان الأسباب التي تجعل متكلّم العربية يلحن. عذر القدامى أنّهم كانوا يشتغلون على الكلام الصائب، و يقيمون الأنماط حتى ينتبه المتكلّم إلى ما يخالفها ويقومّ اعوجاج لسانه. لكن ليس للمحدثين هذا العذر بعد أن نظرت اللسانيّات الحديثة بمنظار آخر لا معيارية فيه إلى اللحن، وعدّته إنجازاً قد يوسم بأنه لا نحويّ، ولكنّه شكل من أشكال القول والتلفظ يمكن أن يحظى بالعناية والدرس. بل إنّ نظريّة إنتاج الكلام التي عرضنا في الفقرة السابقة أهمّ مناويلها ارتكز جزء من مدوّنتها على الأخطاء النحويّة العفويّة التي يمكن أن تبوّب من وجهة نظر النحاة القدامى في باب اللحن.

وبالاعتماد على نظريّة المدخل المعجمي لإنتاج الكلام يمكن أن نقدّم تفسيراً لما يحدث من معالجة ذهنيّة لا تقود إلى توقّف المتكلّم إلى الإجراء الصحيح الذي يقتضيه الإنجاز الصحيح.

#### 2.3. في صعوبة تصنيف اللحن بمنظار مناويل المدخل المعجمي

لقد تبيّنّا من خلال عرض مختلف مناويل المدخل المعجميّ إلى إنتاج الكلمة كيف أنّ أخطاء إنتاج الكلام كانت هي القادح في تدقيق دراسة معالجة الذهن لإنتاج الكلمات المعزولة عن سياقاتها. وعلى الرغم من أنّ هذه الأخطاء لم تكن الهدف في ذاتها، بل كانت معبراً إلى غيرها من القضايا، فإنّ استقراءنا لمختلف المناويل أوقفنا على ضربين من الأخطاء : أخطاء ناجمة عن عاهات دماغية وغيرها، مثل أخطاء الحبسة Aphasic errors، وأخطاء عفويّة Spontaneous errors. الأخطاء الأولى لا يمكن للمرء أن يصلحها. أمّا الأخطاء الثانية، فيمكن للمتكلّم بعد



مراقبة إنجازها الذاتي أن يتفطن لها ويصلحها. غير أن الأخطاء التي يرتكبها المتكلم، وهو ينجز كلامه، قد تتجاوز هذين الضربين إلى نوع ثالث من الأخطاء لا ينجم عن حبسة أو عن سهو، بل عن اضطراب في اختيار العقد الأساسية التي ينبغي أن تحصل على أوج التنشيط. وهذا يحدث لدى متكلم العربية في حالة إخفاقه في تنشيط بعض عقد الإعراب كعقدة الرفع التي تستحقها كلمة هدف في التركيب، فينشط بدلا من ذلك عقدة النصب أو الجر. يمكن للمرء في حالات أن يصلح هذا الخطأ، ولكنه لا يمكن له في حالات أكثر أن يصلحها. الحالات الأولى يمكن أن يُحمل الخطأ على الأخطاء العفوية. بيد أنه حمل فيه تعسف لأن قول الناطق بالعربية "جهازة العلم بسطاء"، ثم يصلح ليقول "جهازة العلم بسطاء" ليس في رأينا الخطأ نفسه الذي يرتكبه حين يقول "شحمة" بدلا من "لحمة". الخطأ يجدان في مناويل إنتاج الكلام المعروضة التأويلات ذاتها، مع اختلاف في طريقة تخريجه من منوال إلى آخر، كالقول بأن تنشيط الرفع و النصب و الجر في عقد الإعراب هو الذي قاد إلى أن يحصل النصب خطأ على الكمية الأكبر من التنشيط في مرحلة الترميز الفنولوجي، تماما كما حدث في المرحلة نفسها حين تنافست الشين واللام، فحصلت الأولى، نتيجة وجود عنصر يُلهي ويربك الاختيار الصحيح، على الكمية الأكبر من التنشيط، بقطع النظر عن كون ذلك الخطأ حصل بشكل تسلسلي تام، أو بواسطة التغذية الراجعة.

نحن نعتقد أن الخطأ في علامات الإعراب، وهو الذي يعدّ الوجه الأبرز مما يصطلح عليه في حضارتنا باللحن، لا يدخل ضمن الأخطاء العفوية التي تنتج "فحمة" بدلا من "لحمة"، أو cat بدلا من rat في الإنكليزية أو chat بدلا من rat في الفرنسية أو غيرها من الأخطاء المشابهة في اللغات الأخرى.

ليس من الدقة أن يعترض على فصلنا هذا الضرب من الأخطاء عن العفوية بأن يقال لنا إن التلکؤ في إجراء الحركة الإعرابية الحقيقية نابع من أن العربية الفصيحة ليست اللهجة الأصلية لمن يتكلمها من العرب اليوم. فالذي ينجزونه بالسليقة هو الدارجة. ولذلك قد تكون الأخطاء التي يرتكبها متكلم العربية نابعة من إسقاط عادته اللغوية العامة على عادة لغوية أخرى لا ينجزها بالسليقة.

لكن الرأي عندنا أن هذا الضرب من الأخطاء الذي عالجه الدراسات اللسانية النفسية العرفانية في سياق إنتاج متعدّد اللسان للغة أجنبية (انظر مثلا : Georges Ludi, 1995/1,20, pp.139-156), لا يدخل في ظاهرة اللحن المعنوية، لأنّ الدارجات ليس فيها التزام بعلامات الإعراب، ولأنّ هذه العلامات ليست من الأخطاء العفوية،

بحكم أنّ كثيراً من الأخطاء المرتكبة لا يستطيع المتكلّم أن يراقبها بنفسه. لذلك سنتعامل مع ظاهرة اللحن في العربية على أنّها نوع مخصوص من الأخطاء، وسنحلّها بما أمكن من النتائج التي وقّرتها نظرية المدخل المعجمي إلى إنتاج الكلام.

وحتى نوقّر شرط الإنجاز السليقيّ المفيد في نظرية المدخل المعجمي لإنتاج الكلام، سنأخذ مثالا من اللحن حدث قبيل وضع النحاة نظريّتهم، أي في عصر ما قبل التقعيد ونشأة النحو. وهذا العصر مفيد لأنّ متكلّم العربية كان له نحو واحد هو النحو الذي يضمّره في ذهنه من دون أن يكون له نحو صناعي من وضع النحاة. وتشبه هذه الحالة كلامنا اليوم بلهجائنا التي ننجزها من غير أن نكون قد تعلّمنا لها القواعد الصريحة في المدرسة. والمثال الذي نوردّه ههنا ذكره كثير من النحاة؛ ومنهم أبو القاسم عبد الرحمان الزجاجي (ت337هـ/948م)؛ وفيه ذكر السبب في تسمية النحو نحوا. فقال :

"السبب في ذلك ما حكى عن أبي الأسود الدؤلي [ت69هـ/688م] أنّه، لما سمع كلام المؤلّدين بالبصرة من أبناء العرب، أنكر ما يأتون من اللحن [...] وأنّ ابنة له قالت له ذات يوم : "يا بّة، ما أشدّ الحرّ" فقال لها : "الرمضاء في الهاجرة، يا بنية"، أو كلاما نحو هذا. فقالت له : "لم أسألك عن هذا. إنّما تعجّبت من شدة الحرّ". فقال لها : "قولي إذن : ما أشدّ الحرّ". ثم قال : "إنّا لله. فسدت ألسنة أولادنا". (الزجاجي : الإيضاح في علل النحو، 89).

لئن صدقت هذه الرواية، فإنّ اللحن الذي وقعت فيه ابنة أبي الأسود نابعة من إجراء حركات أواخر الكلمتين في غير مجراها الحقيقي؛ وإذا وضعنا هذا اللحن في إطاره من سيرورة عمليّات المعالجة الذهنيّة لإنتاج الكلمة المفردة في المناويل السابقة، فهمنا أكثر أسباب الوقوع في هذا اللحن. لذلك نستعير من هذه المناويل، لتحليل ظاهرة اللحن المذكورة، جملة من المفاهيم أهمّها شكل الكلمة المجانس والمراقبة الذاتيّة وموجّهات الخطأ.

### 3.3. التواتر والعبور إلى شكل الكلمة المجانس

يرجع الخطأ الذي ارتكبته بنت أبي الأسود وفق نظرية لافالت إلى تعامل الذهن مع متصوّرَيْن مختلفين لهما التمثيل الشكليّ نفسه. وهما ما الاستفهاميّة (ما<sub>1</sub>) وما التعجّبيّة (ما<sub>2</sub>) من ناحية، و"أشدّ" باعتباره فعلا ماضيا (أشدّ<sub>1</sub>) و"أشدّ" باعتباره اسم التفضيل (أشدّ<sub>2</sub>) من ناحية ثانية. التجانس اللفظي بين (ما<sub>1</sub>/ ما<sub>2</sub>) تام.



وقد يصدق الأمر على مثالنا. فبالرجوع إلى سياق قول البنت، قد تكون ما<sub>1</sub> كلمة ذات تواتر مرتفع بينما ما<sub>2</sub> كلمة ذات تواتر منخفض، حتى ولو كان التواتر نسبة دوران الكلمة على لسان البنت، وليس بالضرورة على لسان قومها. وإن صدق هذا الافتراض، فإن ارتفاع التواتر هو ما يسرّ العبور الخاطئ إلى ما<sub>1</sub> بدلا من العبور إلى ما<sub>2</sub>؛ فلئن كان الشكلاّن متجانسين، فإنّ ما جعل الوحدة ما<sub>2</sub> تحظى بنسبة أعلى من التنشيط هو كثرة دورانها على اللسان.

وما قيل في ما<sub>1</sub> وما<sub>2</sub> يقال في أشدّ فعلا ماضيا (أشدّ<sub>1</sub>) وأشدّ اسم التفضيل (أشدّ<sub>2</sub>). فقد يكون أشدّ<sub>2</sub> أرفع تواترا من أشدّ<sub>1</sub>، لأنّ دلالة التكميم المبنية من صيغة أشدّ أكثر تواترا من دلالة الفعل عليها. فقد تكون عادة البنت أو عادة جماعتها اللغوية الصغيرة أن تقارن حرّ يومها بحرّ أمسها أو قرّه بقرّه؛ وذلك باستعمال اسم التفضيل. لذلك ساهم هذا التواتر في أن يحصل أشدّ<sub>2</sub> على نسبة من التنشيط أرفع من أشدّ<sub>1</sub>. يبقى أنّ التماثل الذي بينهما يقلّ في مستوى الصواتم. فما حدث هو خطأ قلب الحركة الأخيرة من فتح (حركة بناء) إلى رفع (حركة إعراب). هذا القلب الذي سيعتبره النحاة سببا في الخلط بين الاسم والفعل وبين المبنى والمعرب، يُعتبر في نظرية المدخل المعجمي نتيجة لتنشيط لمّة الفعل ولمّة الاسم، لعلاقة شكلية ودلالية معا، وتنافست اللّمّان : أيهما تحصل على كمّية من التنشيط أكثر. فكانت الغلبة للمّة الاسم وانطقات لمّة الفعل.

#### 4.3. المراقبة الذاتية : Self-monitoring

يعتقد لافالت (Levelt, 1989-1983) أنّ المتكلّم يضطلع، وهو ينتج الكلام، بعملية موازية هي عملية المراقبة الذاتية Self-monitoring. وتمكّنه هذه العملية من أن يقطع على نفسه طريق الخطأ، ويصلح ما قد يصبح فيما بعد إنجازا لاحقا. ويسمّي لافالت هذه العملية بالقطع الذاتي Self-interrupt. ويرى أنّ المراقبة الذاتية لتخطيط الكلام تتمّ عبر نظام فهم كلام المتكلّم، وليس عبر نظام إنتاج الكلام. يقول رولفز شارحا هذه العملية الذاتية من المراقبة والإصلاح بالقول :

"أثناء التّحاور لا يكتفي المتكلّمون بالتّحدّث، بل إنهم يستمعون كذلك إلى كلام مخاطبيهم، ويراقبون كلامهم نفسه كي لا تدخله الأخطاء (وفي أحوال كثيرة يصلحون تلك الأخطاء)" (Roelofs, 2004 ; 562).

ويرى لافالت أنّ هناك مسلكين في الرقابة الذاتية : رقابة داخلية وأخرى خارجية. وكلاهما يعمل من طريق نظام فهم الكلام. وهو غير إنتاج الكلام (انظر شكل 6). يضمّ المسلك الخارجي الاستماع إلى الكلام المنتج ذاتيا بشكل علني، أمّا

المسلّك الداخليّ - وهو من المفترض أن يكون المسؤول عن موجّهات الأخطاء - فيضمّ مراقبة المخطّط الكلاميّ بإشباع زائد لكلمة فنولوجيّة ( ; ROELOFS 2004.p.564).

و بناء على هذا، فإنّه من المفروض أن تكون بنت أبي الأسود قد راجعت ذهنيا الجملة التي أنجزتها قبل أن تنتجها. ولكنّ الخطأ الذي أصاب كلامها لم تستوعبه عمليّة المراقبة الذاتيّة. وهي مُراقبة اليّة ينجزها الذهن وهو يعالج إنتاج الكلام.

اللحن إذن، وفق هذا التصرّو، هو من أخطاء الكلام غير المقصودة. لكنّه ليس من هفوات اللسان أو زلاته التي يمكن أن يصلحها المرء بنفسه بمجرد مراجعة إنجازهم ومراقبتهم ذاتيا (داخليا أو خارجيا). وهو ليس من الأخطاء الناتجة عن عيب في النطق ممّا يعرف بأخطاء الحبسة aphasic errors. إنّه خطأ ناجم، من وجهة نظر ذهنيّة، عن معالجة لمعلومة (معجميّة ونحويّة و صرفيّة وصوتيّة) ليست هي ما يجب أن يعالج، بل هي مجاورة لها، أو منشّطة بتنشيطها. وهذا التعريف، وإن كان يوحد بين اللحن والأخطاء العفويّة الأخرى التي ليست بلحن، فإنّ ما يفرّق بينهما أنّ تلك الأخطاء العفويّة قابلة لأن تراقب ذاتيا، وتصلح. ولكنّ اللحن لا يقبل ذلك؛ فيصلح في الغالب بمثير خارجيّ أو برقيب غيريّ، هو هنا أبو الأسود الدؤلي.

فالأخطاء التي من هذا النوع لها السمات التالية :

- i. ينجزها المتكلّم، ولا يعتقد أنها أخطاء : فابنة أبي الأسود لا تعتقد، حسب الشاهد، أنّها أخطأت حين قالت (مّا أشدّ)؛ وإلا لكانت صوّبت نفسها قبل إجابة أبيها على ما فهمه من سؤالها.
- ii. تمرّ ولا تستطيع مصفاة الرقابة الداخليّة أو الخارجيّة أن تعيقها عن الخروج (بأن تصلحها) لأنّه لا شيء ينبّه المتكلّم إلى أنّه وقع في الخطأ؛ فلا الرقابة الداخليّة تعطلت، ولا الرقابة الخارجيّة أوقفت. وإنّما تمّت الرقابة في المستويين، باعتبار أنّ الوحدة المعجميّة الهدف هي التي نطقت فعلا (ما أشدّ).
- iii. يراقبها نظام فهم الكلام الخارجيّ الذي لدى المستمع. هذا النوع من الرقابة لم تلتفت إليه مناويل المدخل المعجمي لأنّه لا يدخل في سيرورة نشاط الذهن الواحد لعلاج الكلام. ولذلك سنعتبره بمثابة المنبّه الخارجيّ الذي دوره ملاحظة الخطأ بعد الإنجاز. وقد يصبح باعثا على الإصلاح مثلما يظهر من دور أبي الأسود.

على أنه، لو عدنا إلى الخطأ من بوابة (iii) التي لولاها لما اكتشفت بنت أبي الأسود خطأها، لرأينا أن هذا المنبه الخارجي لم يكتشف الخطأ فور وقوعه، بل اكتشفه حين اعترضت البنت على جوابه الذي اقتضاه فهمه الأول للكلام على أنه استفهام لا على أنه تعجب. ولو صدقنا الأمر، لوجدنا البنت واقعة في خطأ آخر، هو أنها نشطت بنية عروضية metrical structure بدلا من أخرى : نشطت بنية الاستفهام الذي يتطلب تصويبا أو تنغيما يختلف عن التصويت والتنغيم الذي يتطلب التصويت بالتعجب. فحتى يفهم أبو الأسود كلام ابنته كما فهم، ينبغي أن يكون قد استمع إلى تطابق بين البنية النحوية والتنغيم الذي يقتضيها (بنية استفهام + تنغيم استفهام). ولو كان التنغيم أو البنية العروضية لا تتسجم مع البنية النحوية، لتطعن أبو الأسود قبل أن يجيب أولا إلى ما عدّه لحنا.

وما من شك في أن تنغيم الاستفهام والتعجب وغيرهما يمرّ من طبقة التفسير الفنولوجي. وفي ذلك يقول لافالت :

إن "المُفسّرَ الفنولوجيَّ يستَخدم التمثيل العروضيَّ لينصّب ثابتات ارتفاع الصوت ودرجة النغم ومداها". (Levelt : 1989 ,33)

وإذا عدنا في ضوء هذه الملاحظات إلى السمة (i)، وجدنا أن الرقابة الذاتية والخارجية قد تمت على الأقل في مستوى مراجعة التطابق بين البنية العروضية وبنية المعجميات لأنه من النادر المستغرب أن يُخطئ المرء في المطابقة بين البنية النحوية و البنية العروضية على هذا الشكل. فكما لا يمكن أن يخلط المتكلم بالدرجة التونسية مثلا بين (/مَحلاه/ : ما أحلاه= ما أحسنه) في الاستفهام والتعجب، كذلك لا يمكن أن تخطئ بنت أبي الأسود بين البنيتين. ومعها سبب إضافي (ليس للتونسي في لهجته) : أن البنيتين موسومتان فونولوجيا (الرفع /الفتح ومرفولوجيا (الفعلية /الاسمية).

لن يخرج الأمر في هذه الحالة من تخريج الخطأ عن أمرين : فإما أن تكون بنت أبي الأسود قد أنجزت الجملة من غير تنغيم يفيد التعجب أو الاستفهام - وهذا غريب - وإما أن في الرواية نقولا من نحاة اعتمدوا على المكتوب، وأسقطوا الإنجاز المنطوق للكلام. لذلك نظروا إلى الفرق بين (ما أشدُ / ما أشدّ) من الجهتين المرفولوجية والفنولوجية المتعلقتين بالبنيتين، وأسقطوا البنية التنغيمية التي هي من خصائص المنطوق ولا تظهر في المكتوب على الرغم من أنها جزء من الخطأ والصواب في الإنجاز، فهي تُراقب عند الإنجاز، وتوجه الكلام إما إلى الصواب وإما إلى الخطأ.

على أنه إذا نظرنا إلى خطأ بنت أبي الأسود من وجهة أخرى، فافترضنا مثلا أنها لا تفرّق في إنجازها بين (ما أشدُّ) و(ما أشدُّ)، وهي لذلك لا تعرف حين تجد نفسها مضطرة إلى الاختيار ما تختار، عندئذ سيغيّر الشرط (i) ليصبح (ii) كالتالي :

(i) - أخطاء ينجزها المتكلم و يعتقد أنها أخطاء

وهذا الشرط لا يؤثر في بقية الشروط (ii) و(iii)، لأن التردّد بين إنجاز وآخر، أيكون صحيحا أم خاطئا، لا يعرقل المراقبة الذاتية والخارجية. فيحتاج عند الإنجاز إلى رقابة المتلقّي العارف بالفرق كي يُميّز.

وربما يتّضح الأمر في هذه الحالة إذا ما تجاوزنا وضعية خطأ بنت الدولي إلى ضرب من الأخطاء التي يتردّد فيها المتكلم بين الرفع والنصب والجرّ في الكلم المُعرّبة. فهنا مثال جيّد ومتواتر على أسنة متكلمي العربية الذين لا يعرفون متى ينطقون بالحركة الإعرابية المناسبة. في هذه الحالة يحدث أمران :

- أ. في حال النطق بالحركة الخاطئة، (الرفع بدل النصب مثلا)، تحصل الحركة الخاطئة (الرفع) على النصيب الأوفر من التنشيط والحركة الصحيحة (النصب) على التنشيط الأقلّ، فينطق الرفع ويندحر النصب.
- ب. في حالة السكون، لا تنشط أية حركة. وهذا قد يفسّر إمّا بعدم إرسال تنشيط من اللمة إلى المستوى الفنولوجي، وإمّا أن ترسل كمّيّات ضعيفة متعادلة إلى جميع عقد الحركات، فلا تقوى واحدة على أخرى. ومن ثمّ فإنّها لا تنشط جميعا.

ولئن كان من الممكن إيجاد تفسير للظاهرة (أ) في مناويل المدخل المعجمي، فإنّ المناويل نفسها لا يمكن أن تفسّر الحالة (ب). في الحالة (أ)، يشبه الخطأ في الإجراء الإعرابي خطأ من يتكلّم الفرنسية (بما هي لغة ثانية له أو ثالثة) في تعيين جنس الاسم الصحيح، فيذكر المؤنث و يؤنث المذكر. وينجم عن ذلك تنشيط اللمة الخطأ وإكساؤها الثوب الفنولوجي المناسب.

لكن تمثّل الحالة (ب) خطأ فريدا نكاد لا نجد له مثيلا في لغات نعرفها كالفرنسية والإنجليزية. وتتمثّل في إحجام المتكلم عن النطق بلمّة قد يكون نشطها، (هي لمة الإعراب). وقد يشبه هذا في الظاهر تنشيط لمة الجنس من غير أن ينشط المتكلم العقدة الصوتية المناسبة لها. وهذا لا يمكن تصوّره في هذه المناويل. وبالفعل، فإنّ هذا الأمر لا يمكن حدوثه في حالة صمت المتكلم عن حركة الإعراب؛ فالسكون هو شطب الحركة الإعرابية وليس إبدالا لها بسكون

مثلاً يمكن أن توحى به الكتابة. فأن نقول في حالات السكون "ضرب زيد عمر" بدلاً من "ضرب زيد عمراً" لا يعني أننا لم ننشط لمة الإعراب التي هي المتحكم الحقيقي في بيان الفاعلية والمفعولية؛ فما دمنا فهمنا من الجملتين فاعلية (زيد) ومفعولية (عمرو)، و ما دام هذا مقصد المتكلم، فإن الإعراب الذي يشفر هذه المعاني قد نشط. غير أن النطق بالحركات، وإن تعطل، فإنه لم يعطل بروز هذه المعاني. ومن شأن هذا الكلام أن يقوّي قول النحاة القدامى بأن الإعراب الحقيقي هو العلاقات العاملية / المعمولية بين أجزاء المركبات. وليس هو إجراء الحركات (أو غيرها من علامات الإعراب). وبناء على ذلك، فإن تعطيلها ليس تعطيلاً للإعراب.

كاننا نقول إنه، سواء أخطأ المتكلم في ذكر علامات الإعراب أم أحجم عن ذكرها، فإن الإعراب لا يتعطل. لكن الأمر في حقيقته ليس على هذه الشاكلة. فإن أراد المتكلم أن ينجز الجملة "ضرب زيدا عمرو"، فأخطأ بين الرفع والنصب، فإن مقتضى الأداء لا يتلاءم مع المقصد. ويكون في الأمر تحريف. وكذلك إن كان نطق الجملة بالسكون. ومن غير نطق للحركات في هذه الحالة لا يمكن للعلامة أن تدل، لأنه في حالة انعدام الرقابة الذاتية الفعلية ستندم الرقابة الغيرية أو الخارجية ويتم التفاهم على بنية ليست هي المقصودة. وهكذا، فإن الرقابة الذاتية يمكن أن تعمل في غير اتجاه إصلاح الخطأ إصلاحاً ذاتياً. وتعمل الرقابة الغيرية التي ينجزها المتلقي بنفس الطريقة لأن الاعتقاد سيكون، عندما نقول "ضرب زيدا عمرو"، ونحن نعني فاعلية (زيد) ومفعولية (عمرو)، أن الكلام وارد على أصوله التي أخرجناه عليها. وهذا يعني أن الرقابة الذاتية في مثل هذه الأخطاء لا تفيد؛ ولا تفيد الرقابة الغيرية كذلك.

### 5.3. اللحن ومُحرّفات الخطأ Error biases

يعتقد بعض الباحثين في نظرية المدخل المعجمي لإنتاج الكلام أن وراء الأخطاء موجّهات هي التي تؤثر في إنتاجه على الشكل الذي أنتج عليه، تسمى مُحرفّات الخطأ Error biases، بمعنى أن الخطأ، حين يرتكب، لا بد أن يكون وراءه حافز قد قاد إليه، وجعله يخرج بذلك الشكل الذي خرج عليه، لا بشكل آخر؛ وهذه المحرفّات قد تكون مُعجمية Lexical biases وقد تكون شكلية Formal biases، وقد تكون مختلطة معجمية وشكلية Mixed biases (Rapp&Goldrick ; 2000). والمحرفّات هي ما تجعل الخطأ قابلاً للتعليل. فمن الممكن، بالرجوع مثلاً إلى الخطأ الذي ارتكبه بنت أبي الأسود، أن يطرح السؤال عن علّة قولها في لحنها



(ما أشدُّ) بالذات، ولم لم تنتج خطأ غير قابل للتعليل من نوع (\*ما أقدُّ / \*ما أشهُ)، أو غيرهما من وجوه الأخطاء.

إنَّ الشكل الذي كان على البنت أن تقولهُ في ضوء إصلاح والدها هو (مَا أشدُّ). هذه البنية النحويّة، أو الشكل المجرد، هو الذي وجّه الخطأ، فقالت البنت (ما أشدُّ). وهذا شكل منتج في ضوء توجيه شكل آخر له. لذلك كانت عمليّة الخطأ قد خلقت كلمات حقيقيّة، وكان (مَا أشدُّ) موجّها شكلياً للخطأ الوارد على لسان الدُوليّة.

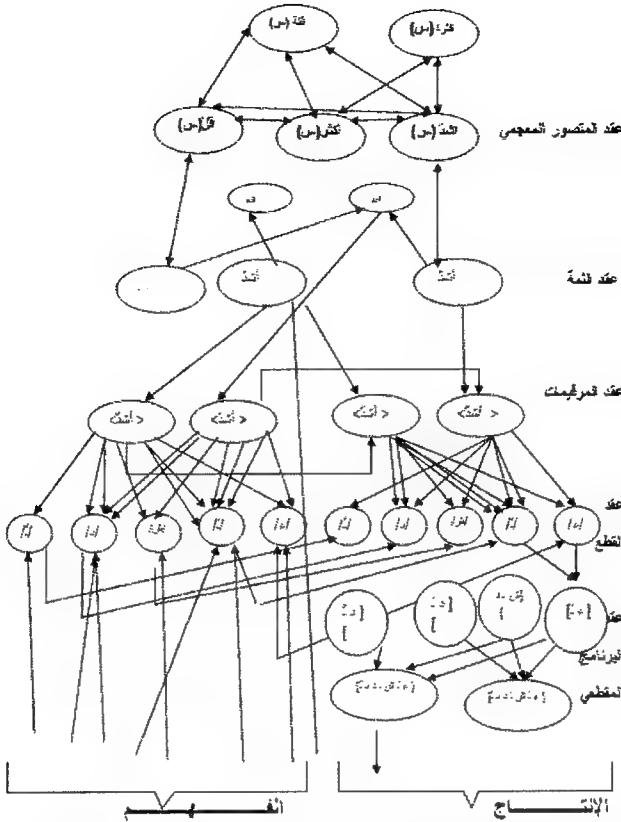
يرى رولفز أنَّ المحرّف الشكليّ هو أن نكتشف أنَّ أخطاء الشكل تخلق كلاماً حقيقياً بدلاً من أن تخلق لا كلمات nonwords (\*ما أقدُّ / \*ما أشهُ). ويؤكد مبدأ التواتر أن المحرّف الشكليّ يتحكم في هذه الأخطاء أكثر ممّا تتحكم فيها الصدفة. وإذا كانت بعض الأخطاء قد تكون أخطاء من لا كلمات، فإنَّ الأصل أن الكلمات المنطوقة تنهياً لأن تكون ذات مثيل.

وفي نمط "تفسير شكل الكلمة بالتنشيط والتثبّت" ++ WEAVER، فإنَّ الموجه في إنتاج الكلام الخاطئ لا يعود إلى التغذية الراجعة، مثلما هو في منوال "دال" ومن تأثر به؛ بل هو يعود، على الأقلّ في نسبة منه، إلى المراقبة الذاتية لتصميم الكلام من طرف المتكلّم.

لقد رأينا في الفقرة السابقة كيف ربط لافالت (Levelt 1983;1989) المراقبة الذاتية لتخطيط الكلام وإنتاجه بنظام فهم المتكلّم للكلام. وبما أنَّ المراقبة الذاتية للكلام ليست هي فهم الكلام، فإنّها تتطلّب في رأي "لافالت" و"رولفز" عمليّات عرفانيّة إضافية. فلكي يتفطن المرء، وهو يراقب إنتاجه إلى الأخطاء التي تتم في مستوى انتخاب المتصوّر المعجمي، كأن يختار قلّ (س) بدلاً من أشدّ (س)، فعليه أن يراقب ما إذا كانت اللّمة التي تمّ التعرف عليها في المعجم الذهنيّ تتطابق مع المتصوّر المعجمي الذي يتمّ تحضيره كي يُنتج [ Roelofs, 2002 ;563 ]

ودرست في نمط " تفسير شكل الكلمة بالتنشيط والتثبّت" محرّفات الأخطاء في سياق تجربة تسمية الصور غير الواضحة بأن ترسل مع الصورة جملة من الملهيات السمعيّة والبصريّة هي التي تقود إلى خلق أخطاء ذات صلة شكليّة أو دلاليّة أو مشتركة بينهما بالشيء المراد تسميته، أي الهدف. وبعد دراسة معالجة الذهن قدّمت كثير من الافتراضات حول كميّة الارتباط بين شبكتي إنتاج الكلمة وفهمها (الشكل 6). واعتبر رولفز في (Roelofs, 1992, 1997 Roelofs et al., 1996) أنَّ المعلومة المنشّطة في شبكة فهم الكلام يمتدّ تنشيطها إلى شبكة إنتاج الكلام، فتتنشّط

ما يلائمها من المقاطع ، والمورفيم واللمة. (انظر ايضا 564; Roelofs.2002 و Levelt (1996b).



الشكل 6 : شبكتا إنتاج الكلام وفهمه في منوال WEAVER++

تنشّط عقد المتصور المعجمي ( : أشد(س)، أكثر (س) قل (س) ) عقد اللمة (أشد اسم)، (أشد فعل). ويمرّ التنشيط إلى عقد المرفيم <أشد> فإلى عقد المقاطع (مثال /ء/) وعقد البرنامج المقطعي (مثال [ء-]). ويكون مرور التنشيط في شكل تسلسلي تام، حيث لا رجوع فيه للتنشيط من الأسفل إلى الأعلى. وتحدث المراقبة الذاتية باعتماد العلاج التعملي (انظر الأسهم بين عقد المرفيمات و عقد القطع) حتّى تتم مراجعة البرنامج النطقي. إذ تدعم برنامج الفهم العقد التي يعدها مناسبة للوحدة الهدف.

إن طبقنا منوال "رولفز" و"لافالت" على خطأ بنت أبي الأسود الدؤلي، وجدنا الأمر مثملا هو في الشكل 7 أسفله. وفيه نرى شبكتين واحدة لإنتاج الكلام

وأخرى لفهمه وفي شبكة الإنتاج تولّف عقد المتصوّر المعجميّ (مثال : أشدّ (س)) طبقة عقد اللمة (أشدّ) وتولّف عقد الخصيصة النحويّة (مثال : اسم) طبقة تركيبية؛ وتولّف عقد المرفيم (مثال : <أشدّ>) وعقد المقاطع (مثال : /ء/) وعقد البرنامج المقطعيّ (مثال : [ء-]) طبقة الشكل في شبكة الفهم (تختلف طبقة الشكل فيها عن نفس الطبقة في إنتاج الكلام بينما تتّقسم طبقتا المتصوّر والنحو بينهما) التي من المفروض أن تتمّ مراقبة إنتاج الكلام.

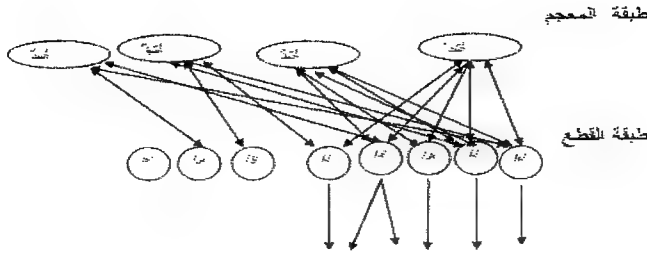
ولذلك يحدث ضرب من تعامل في العلاج يقود إلى انتقاء القطع والمقاطع المناسبة للكلمة الهدف. ويبرز الشكل هنا كيف أنّ عملية الفهم لم تصفّ ما ينبغي أن يقال. ولذلك احتاجت المتكلمة إلى توجيه من المستمع الخارجيّ.

و خطأ بنت أبي الأسود أساسه محرّف معجميّ يظهر خلال المراقبة الذاتية في ++WEAVER حين تُردّد بعض الأخطاء ذات الصلة الشكلية إلى إخفاقات في انتقاء المرفيم أو اللمة بدلا من أن تردّد إلى إخفاقات في اختيار المقطع.

فبنت الدوليّ أخفقت في انتقاء اللمة (الاسم بدل الفعل). وهذا الخطأ سرى إلى إخفاق في مستوى القطع (الرفع بدل الفتح). ولذلك كان الخطأ داخلا في ما يسمّى إساءة استعمال الألفاظ malapropism. وهو خطأ :

"قد يحدث حين لا يستطيع المتكلم أن يولد إلا تمثيلا شكليا غير كامل للكلمة المنتظرة، (مثلا هو الأمر في الكلمة على طرف اللسان). هذا الشكل غير التام يُردّد إلى نظام التصوّر بواسطة نظام الفهم الذي يؤدي إلى انتقاء لمات كثيرة لها صلة فنولوجية بالكلمة الهدف. فإذا اختيرت واحدة من اللّمات ذات الشكل المرتبط التي تنتمي إلى الصنف النحويّ الملائم تحدث إساءة استعمال الألفاظ " (Levelt et al. 1999a, 64).

وهذا الأمر ينطبق على بنت أبي الأسود. فهي قد انتقت لمّتين مناسبتين لما تبحث عنه في مخزونها المعجميّ الذهنيّ واحدة فعلية والثانية اسمية فأدّى بها الأمر إلى إساءة في استعمال اللفظ المناسب للوحدة المعجمية الهدف.



شكل 7 حسب دال يكون توجيه الخطأ راجعاً من تشويش من العقد الفعليّة إلى العقد المعجميّة

وإذا كان الهدف والخطأ متشاكلين عسر الأمر على المراقبة الذاتيّة فيرى لافالت (Levelt 1989) أنّ المتكلّم ينسى حوالي 50 بالمائة من أخطائه. فاحتمال اكتشافه الخطأ يكون أكبر إذا ما اختلف الهدف والخطأ اختلافاً كبيراً؛ و يكون أقلّ إذا ما كان الاثنان متشابهين. وفي خطأ ابنة أبي الأسود فإنّ احتمال الاكتشاف الذاتي للخطأ يكون ضعيفاً جداً بحكم أنّ الخطأ والهدف متماثلان.

وإذا نظرنا إلى الخطأ نفسه في تفسير راب وقولدريك (Goldrick & Rapp 2000) اللذين استفادا من منوال دال المذكور، توصلنا إلى نتائج أخرى؛ ذلك أنّ الأخطاء ذات الارتباط الشكلي Form-related errors في تصوّر راب وقولدريك. إمّا أن تظهر بسبب انتخاب عنصر معجميّ على وجه الخطأ (أشدّ محلّ أشدّ)، فيتمّ بالتالي تشفيره مسبباً إساءة في استعمال اللفظ (أشدّ)، وإمّا أن يكون بسبب أنّ العنصر المعجميّ الصحيح قد انتقي انتقاءً موفقاً؛ ولكنّ المقاطع انتقيت انتقاءً خاطئاً: (الضمة محلّ الفتحة : /ـ/ بدلا من /ـ/). ومن الممكن حسب نمط قولدريك وراب، وكذلك دال، أن يكون توجيه الخطأ راجعاً من تنشيط تراجميّ أليّ (automatic feed back of activation) انتشر من عقد القطع segment nodes إلى عقد المعجميّات lexical nodes مثلما يبيّنه الشكل 7.

هذا الأمر لا يحدث في الأخطاء التي تنتج كلمات غير معلومة في لغة معيّنة، لأنّه لا وجود لعقد معجميّة لمثل تلك العناصر في الشبكة (رولفز 2004 ص 562) ولأنّ المخطّط له أن تنشيط البنت وبأقصى مردود (أشدّ)، فإنّ عقدة (أشدّ) لها الإمكان الأعلى كي تصبح بشكل كبير منتخبة بدلا من كلمة أخرى غير مرتبطة

بها في الشكل، (مثل ما أشهُ / ما أقَد) (نفسه). ولأته لا عقدة لـ(أشهُ)؛ فليس لهذه الوحدة من الحظّ في أن تنتقي.

و بما أنّ قول بنت أبي الأسود يردّ إلى تقارب دلاليّ وشكليّ بين الخطأ و الهدف، فمن المفيد النظر إليه من وجهة نظر منوال دال. فما يُحدث محرّف الخطأ المشترك في اعتبار التغذية الراجعة feedback (دال ورايش 1981 Dell & Reich) الذي نفّذه راب وقلدريك (Rapp&Goldrick ; 2000) أنّ تنشيط الإنتاج الداخلي يرجع بالتغذية من عقد القطع إلى العقد المعجميّة (Dell & Reich 1981)؛ فالعبارة (أشُدّ) تتقاسم القطع مع العبارة الهدف (أشُدّ). لذلك فإنّه وعند تخطيط المتكلمة لقول (أشُدّ)، فإنّ عقدة (أشُدّ) المعجميّة تحصل على مردود (تنشيط ارتداديّ) من هذه القطع المتقاسمة، بينما لا تحصل على ذلك عقد (من نوع : قليل أو أقل كثير أو أكثر). وبناء على ذلك، فإنّ العقدة المعجميّة لـ(أشُدّ) يكون لها مستوى أعلى من التنشيط ممّا للعقدة المعجميّة أقلّ، أو بذا تكون (أشُدّ) مرشحة أفضل من (أكثر) كي تضمّن في عقدة معجميّة منتقاة على وجه الخطأ، فتنتج كلمة بديلة. وخلاصة الأمر أنّ ما ييسّر هذا الخطأ تقاسم عدّة خصائص فنولوجيّة ودلالية مع الكلمة الهدف.

## خاتمة

لقد كانت نظريّة المدخل المعجميّ إلى إنتاج الكلام أكثر النظريّات التي ولجت إلى ذهن المتكلّم جراءة ودقّة، فأحكمت مراقبة الدماغ في اللحظات نفسها التي ينتج فيها الكلام، فاكشف بعضا من أسرار هذه المعالجة الخفيّة التي ظلت لوقت غير بعيد من المسائل المبهمة والملغزة أو حتّى الماورائيّة. فبالاعتماد على الأخطاء العفويّة أو المرصّيّة فُسّرت كثير من الآليّات وأشكال معالجة الذهن للكلام، وحُدّدت المراحل التي يقطعها الذهن بين التعرّف على الشيء المدرك والنطق باسمه مروراً عبر مراحل من التحضير الإدراكيّ والتنشيط لعقد من التمثيلات تصوّريّة والنحويّة والمعجميّة والصوتيّة. وهذه المراحل التي سكنت عنها أغلب بحوث اللسان منذ نشأتها هي التي صارت مصدر اهتمام كثير من اللسانيّين النفسيّين المستفيدين من نتائج علم الأعصاب، فوجدوا أنّ ما خفي من عملية التحضير للنطق كان أعظم من النطق في ذاته. ففي الذهن معجم مخزّن يعمل بشكل منظّم خزائنه متعدّدة الطبقات، كلّ طبقة منها تقضي إلى أخرى بإرسال موجات من التنشيط تسري إلى العقد المعنيّة، فتغذيها بأقسط وبأشكال فيها بين الباحثين خلاف، قد تكون تقدّميّة تراجميّة عند قوم منهم، وقد تكون عند آخرين

تَقْدِمِيَّة لا تراجع فيها يصبّ فيها التنشيط كالشلال النازل من طبقة إلى أخرى؛ وسواء أكان التنشيط بهذا الشكل أم كان بذاك، فإنّ ما اتّفقوا عليه أنّه، لكي ننطق باسم واحد، فعلى أذهاننا أن تستنفر ذاكرتنا التي تخزّن حشدا من المعلومات، فتجعله على أهبة الاستعداد وفي أقصى درجات الاستنفار لكي تنتخب عنصرا واحدا منها يتحرّر بالنطق، وعندها تكون بقيّة المخزونات قد خدمت تنتظر دورها كي تخرج. وليس الزمن عندها بطويل؛ فهو يقاس بالمليثانية.

## توفيق قريرة

### المراجع

- الزجاجي أبو القاسم عبد الرحمن (ط.5 : 1986) ، الإيضاح في علل النحو ، تج. مازن المبارك، بيروت، دار النفائس.
- Alario Xavier et al., Architectures , representations and processes of language production .In Language and cognitive processes ,21 ( 7-8).777-789.
- Badecker, W. ,Miozzo, M.& Zanuttini , R.( 1995) The two-stage model of lexical retrieval : Evidence from a case of anomia ith selective preservation of grammatical gender .Cognition 57 : 193-216.
- Caramazza Alphonso ( 1997).How many levels of processing are there in lexical access .Cognitive neuropsychology ,14,177-208 .
- Caramazza Alphonso & Hillis,A.E. ( 1991).Lexical organization of nouns and verbs in the brain. Nature 349 : 788-790
- Caramazza Alphonso & Miozzo Michel ( 1997).The relation between syntactic and phonological knowledge in lexical access : evidence from the 'tip-of-the-tongue' phenomenon .Cognition,64 309-343 .
- Caramazza Alphonso & Miozzo Michel ( 1998). More is not always better : a response to Roelofs, Meyer , and Levelt . Cognition , 69,pp 231-241 .
- Dell, G.S.(1986).A spreading –activation theory of retrieval in sentence production. Psychological Review 93 : 283-321.
- Dell, G.S. ,& Reich P.A.(1981).Stages in sentence production : An analysis of speech error data. production .Journal of verbal learning and verbal behavior,20,611-629.
- Fromkin ,Vicki ( 1971).The non-anamalous nature of anamalous utterances .Language ,47 : 27-52 .
- Fromkin ,V ,A ( 1973).Speech errors as linguistic evidence .La Haye : Mouton.
- Henaff Ganon ,M.A.Bruckert ,R .&Michel F.( 1989).Lexicalization in ananomic patient .Neuropsychologia 27 : 391-407.
- Ludovic Ferrand (2002). Modèles de la production de la parole ;
- Levelt ,W .J.M.,Schriefers ,H.,Voberg,D.,Meyer,A .S . Pechmann,T.,& Havinga,J.(1991).The time course of lexical access in speech production : A study of picture naming.Psychological Review , 98, 122-142 .
- Levelt ,W .J.M. (1989) Speaking from intention to articulation
- Levelt ,W .J.M.,Schriefers ,H.,Voberg,D.,Meyer,A .S . Pechmann,T.,& Havinga,J.(1991). Normal and deviant lexical processing : A reply to Dell and O' Seagha .Psychological Review , 98, 615-618 .

- Ludi Georges(1995).Parler bilingue et traitements cognitifs . Intellectia 1,20 : .139-156
- Rapp.B , and Goldrick,M. ( 2000) .Discreteness and interactivity in spoken word production .Psychological Review ,107,460-499.
- Roelofs Ardi ( 1996).Computational models of lemma retrieval.In Computational Psycholinguistics : AI And connectionist models of human language processing , ed.T.Dijkstra & k. De Smedt.Taylor & Francis.
- Roelofs Ardi ( 1997).Syllabification in speech production : evaluation of WEAVER Language and cognitive processes. 12( 5/6).657-693.
- Roelofs Ardi (2004).Error biases in spoken word planning and monitoring by aphasic and nonaphasic speakers : comment on Rapp and Goldrick ( 2000) . Psychological Review ,Vol. 111 , no. 2, 561-572.
- Rossi ,M. ,&Peter-Defare , E.(1998) .Les lapsus ,ou comment notre fourche a langué .Paris : Presse Universitaire de France .
- Scovel Thomas ( 1998). Psycholinguistics , Oxford : Oxford university press.
- Seron Xavier & Jeannerod (1994). L'approche cognitive en neuropsychologie ; Neuropsychologie Humaine( extrait sur internet ).
- Tiberghien, G.( 2002).Dictionnaire des sciences cognitives , Paris : Armand Colin.
- Vigliocco , G. ,Antonini,T .&Garett ,M.F.( 1997) Grammatical gender is on the tip of Italian tongues. Psychological Science 8 : 314-317.





# هل كان للجاهليّة نقد أدبيّ ؟

## مختار الغوث

جامعة الملك عبد العزيز - جدة

### موجز البحث

يسعى البحث إلى التشكيك في ما نُقل عن الجاهليّين من أحكام نقدية. فهو يبيّن بنمحيص بعض الروايات أنّ أهل الجاهليّة لم يؤثر عنهم ما يمكن أن يبنى عليه في التاريخ للنقد. وذلك دون أن ينفي أنّ العرب، ولا سيّما المادة والرواة والشعراء النابهين، كانوا يروون الشعر ويحبّونه، ويتذوّقونه ويعجبون به، ويميّزون جيّده من رديئه.

### توطئة

قضيت نحواً من أربعة أعوام في دراسة أخبار الغزليّين من شعراء الجاهليّة وصدر الإسلام والعصر الأموي، تبينت فيها أنّها مصنوعة، وأنّ ما يصحّ من بعضها إنما هو أصل علاقة الشاعر بمن أحبّ، وما عداه إنّما هو أحاديث صنعها الأخباريّون والورّاقون في العصر العبّاسيّ؛ وتبيّن لي أنّ ما بُني عليها من تاريخ الأدب متخيل، لأنّ مادته متخيّلة. واطّلت منذ حين على ما كُتب في تاريخ النقد الأدبيّ في هذه المدّة، فوجدته شبيهاً بتاريخ الأدب مبنياً على حكايات رمزيّة، صنعها أدباء عبّاسيّون في القرن الثالث الهجريّ، مشاكلين ببعضها عبارات مأثورة عن بعض نقّاد القرن الثاني، سلّم بها بعض الباحثين، فدافعوا عن صحتها، ورأوا ألا سبيل إلى الشكّ فيها<sup>(1)</sup>، لاستفاضة في كتب التراث، وكونها مروية عن الثقات. وما يمكن أن يشكّ فيه منها هو ما دخلها من التزيّد، أمّا الأصول فصحيحة<sup>(2)</sup>. ومن شكّ فيها بنى شكّه على حجج غير قوية ولا مستوفاة، شكّا يغري المصدّقين بالتشبّث بها أكثر مما يحملهم على إعادة النظر فيها.

وقد خلصت من دراسة هذه وتلك إلى أن التاريخين في حاجة إلى أن يعاد النظر فيهما. وأوّل ما ينبغي أن يُبدأ به من ذلك تمحيص الأصول التي بُني عليها.

(1) طبانة، بدوي، دراسات في نقد الأدب العربي من الجاهلية إلى غاية القرن الثالث، 65 و67.

(2) انظر: الحاجري، محمد طه، في تاريخ النقد والمذاهب الأدبية، 38 و42.

فإذا استبان أمرها، تبين كيف ينبغي أن تعامل، وكيف ينبغي أن يكتب التاريخ. وهذه مقالة أولى في دراسة هذه الأصول، أرجو أن تتلوا مقالات.

ذهب بعض الباحثين في تاريخ النقد الأدبي القديم إلى أن عرب الجاهلية كان لهم نقد، يلائم ما بلغه الشعر من النضج، وما بلغت منه حاستهم البيانية، إذ يترتب على ذلك النضج أن يكون للنقد شأن، يختلف عما يُظنّ به من البداوة والسذاجة، قياساً على "التصور المغلوط" عن أهل الجاهلية، إذ :

"ما يمكن أن نتصور قيام القواعد والحدود دون أن نتصور أنها إنما استكملت نسقها والتزمت رعايتها إلى هذا الحد بتأثير العامل النقدي، يوجهها ويتبّعها وينبّه عليها، كما لا نستطيع أن نتصور وجود هذا الجمهور الأدبي، وذلك الحسّ البياني، دون أن يكون له نوع من المشاركة في هذه الآثار الأدبية التي يتّجه بها أصحابها إليه، ويحكم عليها ويميّز بينها ويهتف للجيد منها، ويسقط للتافه والمعيب ... ويقوم على تلك القواعد والحدود والتقاليد محامياً عنها، ومدافعاً دونها"<sup>(3)</sup>.

وذهب بعضهم إلى أبعد من هذا، فقال بأنّ النقد الأدبيّ في الجاهلية سبق الشعر، وأنّه كان مزدهراً<sup>(4)</sup>.

وهو رأي يُبنى على توقّع، لا يعي ما بين النقد والشعر من تباين : فالنقد، من حيث هو تفسير وتقويم ومعايير، أشبه بالعلم، والعلم مبناه على الوعي والقصد والتأمل والتدبير. والشعر - في أصله - أشبه بالطبع والإلهام؛ فلذلك كان يُعدّ في بعض الثقافات القديمة وحياً من الجنّ أو من آلهة الشعر، حتى قال سقراط : "إن جميع فحول الشعراء ملحميين كانوا أو غنائيين لا يصدرون في نظم قصائدهم الرائعة عن فن، بل لأنهم ملهمون أو متبوعون". وإذا كانت الأمم - متحضّرة وغير المتحضّرة - تتساوى في الإلهام، وهو لا يحتاج إلى رقيّ حضاريّ، لضعف الكسب في بعض جوانبه، فلا بد للعلم من حال من التحضّر والاستقرار، يتاح فيها التأمل والدراسة، ولا بدّ له من زمان ما، يتاح فيه تراكم المعرفة.

و"من الثابت لدى معظم النقاد أن خير أشعار الشعوب هو ما قالته أيّام بداوتها الأولى، حتى ليخيل إلينا أن الشعر الجيد لا تستطيعه إلا النفوس الوحشية الغلّ القويّة، وإذا استطاعه أحد من المتحضّرين فهو - في الغالب - رجل أقرب إلى الفطرة منه إلى المدنية العقلية المعقّدة"<sup>(5)</sup>.

(3) الحاجري، محمد طه، مصدر سابق، 33 وما بعدها، عباس، إحسان، تاريخ النقد الأدبي عند العرب، 10 وما بعدها.

(4) الحديدي، عبد اللطيف، الشعراء النقاد، 27 و29.

(5) مندور، محمد، النقد المنهجي عند العرب، 24.

والأهم أيام بداوتها لا تنتج إلا معارف بدائية ساذجة تلائم تفكيرها. والنقد يعبر عن موقف كلي من الفن، ينتقل من الذوق والتمييز إلى التفسير والتعليل والتحليل والتقويم، ولا يكون هذا حتى يُدَوَّن الأدب؛ فيتاح للناقد تأمله<sup>(6)</sup>، إذ الحكم قبل التأمل لا يتأتى منه سوى تعبير عن شعور فطري ساذج، يدرك شيئا مما يستحسن أو يستقبح إدراكا مبهما، وتفوته أشياء، ولا يدرك ما وراء ذلك الشعور.

ولا بدّ - مع التدوين - من الشعور بالتغيّر في الذوق العام، أو في طبيعة الأدب، أو في المقاييس الأخلاقية التي يستند إليها، أو في العادات التي يصورها، أو في الثقافة والقيم<sup>(7)</sup>. فهذا الشعور هو الذي ينّبّه إلى الاختلاف بين الجديد والقديم، وهو الذي يتولّد منه الشعور بوجوب وضع معايير يُحاكم إليها الأدب، ويفسّر بها، ويوازن بينه. وقبل ذلك يظلّ المعروف من الأدب هو المعيار الذي يوزن به ما يجذّ، فما حذا حذوه استُجيد، وما حاد عنه أُسقط. ولم يدوّن الشعر قبل العصر الأموي، وإنما كان الشعور بالتغيّر في العصر العباسي.

وبراعة العرب في الشعر كبراعتهم في البيان؛ ونضج نظامهم العروضي كنضج نظامهم النحوي: حدّثا من غير وعي ولا قصد، كما هي طبيعة اللغة. وما يتّها من غير وعي ولا قصد لا يستلزم معرفة بقواعد، بخلاف التفسير والتقويم ووضع المعايير، فهي أفعال قصدية واعية، يكاد يتعدّر حدوثها من غير علم وتأمل، ولطف نظر، لم يكن عرب الجاهلية في شيء منها، ولا يكون فيه أمثالهم من الأمم غير المتعلّمة. وقد بلغ العرب من الحضارة في القرون الهجرية الثلاثة الأولى ما بلغوا، ولم ينح النقد منحى علميا إلا "في القرن الرابع فقط، عند الأمدى و[علي بن] عبد العزيز الجرجاني"<sup>(8)</sup>. ولم يبلغ في تاريخه القديم ما بلغته بعض العلوم كالنحو والبلاغة والفقه وعلم الأصول مثلا.

وأما ما روي عن أهل الجاهلية من حكايات في نقد الشعر، فليس فيه ما ينبغي البناء عليه في تاريخ الأدب ونقده، لما يلفه من علامات الصناعة. وسنعرض لأهم ما يُتداول منه في كتب النقد القديمة والحديثة.

(6) عباس، إحسان، تاريخ الأدبي عند العرب، 14.

(7) الموضوع السابق.

(8) مندور، محمد، مصدر سابق، 22.

## 1. قصّة استنوق الجمل

اختلفت الروايات في هذه الحكاية، فمنها ما جعلها بين طرفة والمسيّب بن علس، ومنها ما جعلها بينه وبين خاله المتلمّس<sup>(9)</sup>. ولا يهّمنا أيّهما كان، ما دام الذي ننتقد منها هو تاريخيّتها، كأننا من كان أشخاصها. وخلصتها أن طرفة أنكر أن يوصف البعير بما هو من صفات النوق، في البيت :

وقد أتناسى الهمّ عند أدّكاره بناج عليه الصيعريّة مُكْدَم

إذ الصيعرية : سمة لا تكون إلا في أعناق النوق، فقال لمنشد البيت :  
"استنوق الجمل"<sup>(10)</sup>.

وما ذكر الثقات من اللغويين كأبي عمرو بن العلاء والأصمعي وابن دريد وأبي عمرو الشيباني وأبي عبيد القاسم بن سلام والجوهريّ والفارابيّ والأزهريّ - أربعة معان للصيعرية : ميسم كان للملوك<sup>(11)</sup>، وضرب من مياسم الإبل<sup>(12)</sup>، وسمة في عنق البعير<sup>(13)</sup>، والبُرّة<sup>(14)</sup>. واستدلّ أبو علي الفارسيّ بالبيت على أن الصيعرية تكون للذكور أيضاً<sup>(15)</sup>، ولم يساير القصّة.

وقد كان الشعراء يكتفون عن عتق إبلهم بنسبها إلى بلد، أو قبيلة، أو رجال معروفين بعنق الإبل كمهرة وشدنّ وأرحب وخويلد وثيحان وجرش وعيد وحوكش وفُرط أو إلى فحل من الفحول الكريمة كشذم والمجد وغرير وصُهاب وداعر<sup>(16)</sup>، وكفى عنه قائل هذا البيت بالصيعرية، من حيث كانت وسما لا يسم به إلا الملوك، فبعيره إذن من إبل الملوك ومتاع الملوك في ثقافة العرب أنفس المتاع. ولا يتأتّى ما أراد من هذه الكناية إلا أن يكون هذا هو معنى الصيعرية، كما قال الأصمعي، أما حملها على السمة فقط فلا فائدة له؛ إذ كانت إبل العرب كلّها موسومة.

(9) انظر : ابن قتيبة، الشعر والشعراء، 75، والأصفهاني، أبو الفرج، الأغاني، 132 / 21، والمرزباني، محمد بن عمران، الموشح، 98.

(10) المرزباني، مصدر سابق، 98، والأصفهاني، مصدر سابق، 132 / 1.

(11) الأصمعي، كتاب الإبل، 160، وأبو عبيد، القاسم بن سلام، الغريب المصنف، 886 / 2، وقد نقل صاحب (لسان العرب) أن أبا عبيد قال إنها سمة لا تكون إلا للإناث (ص ع ر)، وهو يخالف ما ورد في كتابه الذي لم يزد على العبارة المذكورة هاهنا.

(12) ابن دريد، جمهرة اللغة، 1169 / 1.

(13) الجوهري، الصحاح، (صعر)، والفارابي، ديوان الألب، 45 / 2، والأزهري، تهذيب اللغة، 27 / 2.

(14) الشيباني، أبو عمرو، الجيم، 185 / 2.

(15) ابن منظور، اللسان، (ص ع ر)، وابن سيده، المحكم، 433 / 1.

(16) سلامة، محمد أحمد، الإبل في التراث العربي، 51.

ولو فرض فرضا أن الصيعرية لا تكون إلا للإناث، ما جعلها الشاعر على بعيره؛ فالشعراء إنما يخطئون فيما يدقّ من المعاني، أو يكون لهم فيه اعتبار، لا يسلم لهم، لا في الأمور البديهة التي لا تخفى على أحد. ومن المخالف للعقل أن يظن إلى هذا صبيّ، وهو لا يعرف الإبل ولا ما يميّز ذكورها من الإناث، ويخفى على رجل! هذا إلى أنه لا معنى لأن يميّز الذكور من الإناث بعلامة ليس لها من غاية سوى إثبات الملكية.

والذي جرت به عادة الشعراء أن يركبوا في شعرهم النوق لا الجمال. أما الجمال، فإنما يحمل عليها النساء، لأنها "أقوى وأضبط"<sup>(17)</sup>، وأبطأ من النوق. فهي تلائم ثقل أجسامهن، وما يُحملن فيه من الهودج والمتاع. ويركب الرجال النوق لأن أجسامهم أخفّ؛ وهي بهم أسرع من الجمال. وقد ذكر الشعراء سفرهم على النوق، تضع بهم أجنتها في الطريق<sup>(18)</sup>؛ ولم يذكروا السفر على الجمال. وأما قول المنخل الإشكري :

وأحبّها وتحبّني ويحبّ ناقتها بعيري

فليس في الأسفار ولا الطعن. ومع ذلك، قال الأصفهاني إنّه مزيد في القصيدة، ولم يجده "في رواية صحيحة"<sup>(19)</sup>. فارتحال المسيّب على بعير، على خلاف ما يقول الشعراء، من دواعي الشكّ في القصّة.

ومن المحتمل أن يكون البيت غيّر عمّا قيل عليه، إمّا للائم القصّة، وقد يغيّر القصّاص والأخباريون الشعر، وإمّا من إخلال بعض الرواة، كما يحدث في الشعر قبل التدوين. ويؤيد هذا أن ابن دريد روى عجزه هكذا :

كناز عليها الصيعرية مكم

وقال بعده : "كناز : ناقة شديدة مكتنزة اللحم"<sup>(20)</sup>. فهذا يدلّ على أنّه يروي البيت عالما بأنّه في ناقة وليس في بعير. إلا أنّه لم يعلق على (مكم)، وهي صفة لمذكر، إلا أن تكون مما يتساوى فيه المذكر والمؤنث. هذا إلى أن نسبة البيت إلى المسيّب مما يُشكّ فيه أيضا؛ فقد تُسب مع آخرين إلى بشر بن أبي خازم الأسدي<sup>(21)</sup> في قصيدة قال صانع ديوانه إن المسيّب يُنحّلها<sup>(22)</sup>. والأبيات الثلاثة

(17) الأنباري، شرح القصائد السبع الطوال، 65 ، والباقلاني، إعجاز القرآن، 166.

(18) انظر : ثعلب، شرح شعر زهير، 85، والقرشي، أبو زيد، جمهرة أشعار العرب، 332.

(19) الأصفهاني، مصدر سابق، 156/18.

(20) ابن دريد، مصدر سابق، 1169/2.

(21) بشر بن أبي خازم الأسدي، ديوانه، 196 ، وابن منظور، مصدر سابق، (خ ص ب).

(22) بشر بن أبي خازم الأسدي، مصدر سابق، 192.

مقحمة في القصيدة وليست منها<sup>(23)</sup>. وورد البيت الأخير منها (كأن على أنسائها...) في قصيدة للأعشى<sup>(24)</sup>، هو بها أشكل، كما يبدو من سياقه فيها<sup>(25)</sup>. والقصيدة -غير هذا البيت- مصنوعة. والأبيات المنسوبة إلى المسيّب يقول صانعو هذه القصة إنها من قصيدة له، أولها :

ألا انعم صباحا أيها الربع واسلم نحييك عن شحط وإن لم تكلم<sup>(26)</sup>

ولم يرد منها في الباقي من شعره سوى هذا المطلع والأبيات الثلاثة المتقدمة. ومن أنعم النظر في هذا المطلع بان له أنه منحول، فشطره الأول من قول زهير :

فلما عرفت الدار قلت لربعها : "ألا انعم صباحا أيها الربع واسلم"

أما عجزه فمصنوع، وتتبدى صناعته في معناه : نحييك عن بعد، وإن كنت لا ترد علينا. والشعراء في هذا المقام يحيون الطلول على ما بها من البلى والقدم، كناية عن شدة الوله بها، وبمن كان يسكنها، كما يبدو من بيت زهير السابق، ومن قول عنتره بن شداد :

حييت من طلل تقادم عهده أقوى وأقفر بعد أم الهيثم

وقول القطامي :

إنّا محيوك؛ فاسلم أيها الطلل وإن بليت، وإن طالت بك الطيل

أما قوله نحييك وإن لم تتكلم، فالطلول لا تتكلم. وذكر ذلك من الفضول الذي يأتيه من ليس له تمكّن في الشعر. فالأبيات إذن ليست للمتلمس ولا للمسيّب. وإنّما هي أبيات بعضها نُجّله من شعر غيره، وبعضها مصنوع. ويؤيد هذا أنّ الباقي من الشعر الجاهليّ، لم تكد ترد فيه الصيعريّة، ومما وردت فيه قول الشماخ بن ضرار :

جمالية في عطفها صيعريّة إذا البازل الوجناء أردف كورها<sup>(27)</sup>

وهي فيه بمعنى النشاط والاعتراض في السير. ووردت في بيت ينسب إلى عبيد بن الأبرص، هو :

ولقد أقطع السبابس والشهـ ب على الصيعريّة الشمال<sup>(28)</sup>

(23) السابق، 195.

(24) الأعشى الكبير، ديوانه، 119.

(25) الموضع السابق.

(26) المرزباني، مصدر سابق، 98.

(27) عبيد بن الأبرص، شرح ديوانه، 165.

(28) السابق، 116.

وليسست بمعنى السمة؛ وإنما هي نسبة إلى بلد أو قبيلة أو غيرهما؛ على أن شعر عبید ليس فيه ما يوثق به<sup>(29)</sup>. وإذا لم ترد الصيعرية بمعنى السمة في الشعر الجاهلي، وكان الذي روى النقات من علماء اللغة أنها سمة في عنق البعير، أو وسم للملوك، ولم يخصصوا بها ذكراً دون أنثى، فما يقال بخلاف هذا شيء ليس له أساس سوى هذه الحكاية التي نحسب أنه ظهر من الأدلة ما يجعلها غير جديرة بالثقة.

ورويت القصة على وجه آخر، يجعل الملاحاة بين طرفة وعمرو بن كلثوم عند عمرو بن هند، ويجعل الملاحاة سبب ما كان من قول عمرو والحارث بن حلزة لمعلقتيهما<sup>(30)</sup>. وإذا كانت هذه الرواية تسلم مما في أختها من تطاول الصبيان على الرجال بعبارات غير مهذبة<sup>(31)</sup>، ليس في المقام ما يستوجبها، فإنها لا تسلم من كل ما تقدم من المآخذ، فضلاً عن أن لإنشاء قصيدتي عمرو والحارث سببا تاريخياً معروفاً، ليس هو هذه الحادثة. وعمرو بن كلثوم لم يكن شاعراً؛ فيصف الإبل كما يصفها الشعراء، وإنما أخرج منه قصيدته موقف كان فيه<sup>(32)</sup>، وليس له بعدها ولا قبلها شعر معروف ذو بال، وإنما هي قطع ونتف يسيرة، ليس فيها ولا في المعلقة وصف بعير.

وكان في أهل القرن الثالث من يشك في صحة القصة، فقد أوردها ابن السكيت في (كتاب الأمثال) بعبارات صريحة في أنه لا يثق بها :

"زعموا أنّ المتلمس (...) فزعموا أن المتلمس أنشد هذا البيت (...) والصيعرية، فيما يزعمون، سمة توسم بها النوق باليمن دون الجمال"<sup>(33)</sup>.

فكرر "زعموا" يدلّ على أنه لا يثق بالقصة، ولا يثق بأن الصيعرية للإناث دون الذكور. وورد مثل هذا في (ديوان المتلمس)<sup>(34)</sup> : "فزعموا أن المتلمس أنشد هذا البيت (...)". وقريب منه عبارة أبي عبيد القاسم بن سلام : "وكان بعض العلماء يخبر أن هذا المثل [استنوق الجمل] لطرفة بن العبد"<sup>(35)</sup>.

(29) الجمحي، محمد بن سلام، طبقات فحول الشعراء، 1/ 139.

(30) المرزباني، مصدر سابق، 99 وما بعدها.

(31) الموضوع السابق، والأصفهاني، مصدر سابق، 21/ 132.

(32) انظر : الغوث، مختار، معلقة عمرو بن كلثوم : دراسة وتحليل، 93.

(33) الأصفهاني، مصدر سابق، 21/ 132.

(34) ص 320.

(35) أبو عبيد، القاسم بن سلام، فصل المقال شرح كتاب الأمثال، 190.

وتم دليل ليس دون ما تقدّم. وهو أن عبارة ليست بذات بال يقولها صبيّ ما كانت لثعمّر حتى يدونها أهل القرن الثالث، لأنّ ما يخلّد من أخبار العرب ومن شاكلهم من الشعوب الأميّة هو ما يتعلّق بأمر عامّ، يكون له من عناية النابهين ما يهيئ له من الرواية والتناقل ما يقوم مقام الكتابة كالأيام والأنساب والأحداث العظيمة التي تتعدّى أهميّتها شخص من يصنعها، فإنّ آثارها النفسيّة والاجتماعيّة تستوجب أن تُردّد وتروى حتى تدوّن، مع ما ينالها من النسيان والمبالغة والتزيّد والتغيير، كلما تقادمت بها الأيام، ويعدّ عهدها بمبدأ حدوثها. وهذا مقياس يمكن أن يُبلى به مرويات كتب الأدب والأخبار كلّها. فكلّ خير ينسب إلى العرب قبل تدوين اللغة والأدب لا يتّصف بهذه الصفات، الأصل فيه أن يكون مصنوعاً، ما لم تكن له خصوصيّة تخرجه من هذا الحكم. وتوظيف الحكايات التي لم تُبلّ صحّتها والتسليم بها لا يفضي إلى نتيجة، يمكن أن يكون لها اعتبار في ميزان العلم، بغضّ النظر عن إمكان حدوثها عقلاً، وبغضّ النظر عن موافقتها لروح الموثوق به من تاريخ العرب الفكريّ والحضاريّ والأدبيّ؛ فإنّ العقل، وإن وجب أن تحاكم إليه الروايات التاريخيّة، ليس من مصادر التاريخ.

وإنما أضع هذا التراث أن جلّه في أمور خاصّة أو ثانويّة لا تستدعي عناية، إلا ما يجري منه مجرى الأمثال، فيُحفظ مدّة، ثم يُنسى فلا يبقى منه إلا عبارات لا تُعرف مصادرهما، كأكثر ما يردّد من أمثال لا يُعرف من ماضيها شيء. وقد تنصرّف عنه النفوس أو يحلّ محله من العناية ما هو أهمّ منه وألصق بالحياة، وأخفّ على اللسان، فينسخ ما كان قبله، أو يذهب من كان يُعنى به، فيذهب بذهابهم.

ثمّ إنّ ما يستدعي من التراث عناية في عهد لا يستدعيها في كل عهد. وإذا ذهبت أسباب العناية، وارتفعت دواعي الرواية، وزالت مكانته في النفوس، وسكنت العواطف المتحمّسة له، نُسي، فلم يبق منه إلا نحو ما بقي من الشعر الجاهليّ الصحيح. والشعر من حيث تعلّق القلوب به، ومن حيث صلته بحياة العرب، ومن حيث هو تراث لقائله ولقومه وأهل لبيته من بعده، أهمّ من حكايات، إن فُرض وقوع أحداثها، ليست بذات بال، وإنما هي أحداث تكون في يومها ثم تنسى، كسائر ما يكون من الأحداث التي لا يعمر ذكرها إلا ريثما تسكن النفوس، إن كانت من قبيل الخصومة واللحاء، فإن لم تكن من ذلك لم تعمّر بعد وقتها إلا قليلاً.



وبقاء هذه الحكايات يوهم وعي العرب بكلّ ما يقولون أو يفعلون، وعي رواة العصر العباسي به. وهو مخالف للواقع. فإذا كانت العبارة، يقولها العربي في التوافه من شؤون الحياة (كالسباب، والملاحاة، والمزاح، والعتاب، ونشidan الضلالة، ووصف الدواب، وكلام الإماء، وتنازع الصبيان، إلخ) تعني عند الراوية في العصر العباسي صيدا يقيّد؛ لأنّه يبني منه أدبا وعلما، ويفهم تراثا، ويفقه ديناً، ويكسب مالا وجاهاً، فغنيّ عن القول أنّها لا تعني عند العربي إلا ما يعنيه التفاته وتحنّحه وسُعاله، وما يعني كلامنا عندنا. هذا إلى أنّ الدوافع النفسيّة التي جعلت بعض الرواة في العصر العباسي ينظر إلى العرب وكلامهم بعين الإجلال، لم تكن موجودة عند العرب؛ فلم يكن لهم من المبالاة بما يكون منهم ما كان للرواة من ذلك. وهذا من دواعي الشكّ في صحّة هذه الحكايات وأشباهها. ومن أدرك هذا عدّ سواد ما روي من أخبار العرب من قبيل أحاديث ابن دريد، ومقامات بديع الزمان الهمذاني، حكايات تعليميّة، يرمز بعضها إلى آراء نقدية. فإنّ تُجوز بها ذلك فعُدّت تاريخاً، أخطئ في حقّ التاريخ وفي حقّ العلم.

وقد يكون من المفارقات التي لا يتّضح مسوّغها أن يذهب شعر طرفة، فلا يبقى إلا أقلّه<sup>(36)</sup>، كما ذهب جلّ تراث العرب في الجاهليّة، وتحفظ قصّة كهذه! وطرفة -إلى ذلك- من الشعراء القدامى، ولم يعمر طويلاً. وهذا من أسباب ضياع شعره. وينبغي أن يكون -أيضاً- من أسباب ذهاب أخباره.

## 2. حكومة أمّ جندب<sup>(37)</sup>

شكّ بعض العلماء والباحثين قديماً وحديثاً في هذه القصّة. وكان من دواعي الشكّ أنّ أمّ جندب قالت لامرئ القيس وعلقمة :

"قولاً شعراً تصفان فيه فرسيكما على قافية واحدة وروي واحد"<sup>(38)</sup>.

فوحدة الروي والقافية والغرض تدلّ على أن النقد الجاهلي :

"لم يكن سليقة وفطرة، بل كانت له أصول يعتمد عليها"<sup>(39)</sup>.

ثمّ ما في القصيدتين من "توافق في غير بيت، وفيهما مشاركة في كثير من الألفاظ والعبارات والمعاني"<sup>(40)</sup>؛ فما كانت أمّ جندب لتغفل عن هذا، فتفضل علقمة على امرئ القيس ببيت واحد، وهو إنما "كرر ما قال صاحبه"<sup>(41)</sup>.

(36) الجمحي، مصدر سابق، 1/ 26.

(37) انظر : المرزباني، مصدر سابق، 36 وما بعدها.

(38) السابق، 35.

(39) إبراهيم، طه أحمد، تاريخ النقد الأدبي عند العرب، 21.

وقد يكون هذا من أضعف ما يُطعن به في القصّة. فقد رويت على وجه آخر ليس فيه ذكر القافية ولا الروي. وإنّما قال امرؤ القيس لعلّمة : "أنعت فرسك وأنعت ناقتي وفرسي"<sup>(42)</sup>. والقصص تروى بالمعاني، وجعل لفظ مكان آخر لا ينال من أصلها. هذا إلى أن القافية مصطلح قديم، ورد في شعر العرب قبل الخليل، وكان يعني عندهم آخر البيت مطلقاً<sup>(43)</sup>، أو القصيدة كلها، كقول كعب بن زهير :

فمن للقوافي؟ شأنها من يحوكها إذا ما ثوى كعب وفوّز جرول

أمّا ما بين قصيدتي امرئ القيس وعلّمة من التوافق، فلا يكفي لرفض القصّة، أو الشك في قصيدة علّمة<sup>(44)</sup>. فهو من خلط الرواة<sup>(45)</sup>. وقد بلغ الخلط "أنّ البيت الذي يضاف إلى علّمة وبه ربح القضية يُروى لامرئ القيس، (...) والبيت الذي خسر به امرؤ القيس القضية يُروى لعلّمة"<sup>(46)</sup>، ونُسب مطلع قصيدة علّمة إلى امرئ القيس وجعل من قصيدته<sup>(47)</sup>. وقد ذكر محمد بن عبد الغفار الخزاعي طرفاً من القصيدتين، هو الذي وصفا فيه فرسيهما، ليس فيه شيء من هذا الخلط والتكرار الواردين في دواوين الشعر التي بين أيدينا، وليس فيه بيت واحد ولا معنى مشترك، إلا ما وصفا فيه عنقي فرسيهما، فقد قال امرؤ القيس :

يُراد على فأس اللجام كأنما يُراد به مرقاة جذع مشدّب

وقال علّمة :

له عنق حشّر كأنّ لجامه يُعالى به في رأس جذع مشدّب

ومثل هذا يحدث في أشعار الشعراء. أما سائر المعاني فما قالها فيها مختلف. فالأعضاء التي اتفقا على وصفها شبّهاها بأشياء مختلفة. وذكر علّمة من أعضاء الفرس ما لم يذكر امرؤ القيس. غير أن بيتين لعلّمة من الأبيات التي ذكر الخزاعي، هما :

وقد أغتدي والطير في وكناتها وماء الندى يجري على كل مذنب

(40) إبراهيم، طه أحمد، مصدر سابق، 21.

(41) الموضوع السابق.

(42) المرزباني، مصدر سابق، 37.

(43) انظر : الأخفش، كتاب القوافي، 1 وما بعدها.

(44) الرافعي، مصطفى صادق، تاريخ أدب العرب، 3/ 218.

(45) أبو عبيدة، معمر بن المثنى، كتاب الخيل، 136. المشهور أن كتاب الخيل لأبي عبيدة، ولكن أبا الطيب اللغوي نسبّه إلى محمد بن عبد الغفار الخزاعي، وهو من تلاميذ أبي عبيدة (مراتب النحويين، 138).

(46) حسين، طه، في الشعر الجاهلي، 149، وانظر تصديقاً لهذا : ديوان امرئ القيس، 388، وديوانه برواية السكري، 1/ 392 و 396.

(47) امرؤ القيس، ديوانه، 409.

بمنجرد قيد الأوابد لاحه طراد الهوادي كلّ شأو معرّب  
مأخوذان من قول امرئ القيس :

وقد أغتدي والطير في وكناتها بمنجرد قيد الأوابد هيكل

على أننا ما ندري أعلّمة أخذ من امرئ القيس، أم أخذ منه لامرئ القيس. فإنّ بشعر امرئ القيس من الوضع والتزيّد ما لا يستطيع معه الجزم فيه بشيء، وإن كان الذي يقوله النقاد أنّ امرأ القيس "أول من قيّد الأوابد"، يعنون الشطر الثاني من البيت السابق. إلا أن هذا مبنيّ على ما تُنسب إليه. وهو ما لا يصحّ البناء عليه وحده في تقرير شيء كهذا. فإنّ مطلع المعلّقة الذي بنوا عليه أنه "أول من وقف واستوقف وبكى واستبكى" يُنسب هو والأبيات الأربعة التي تليه إلى ابن خذام<sup>(48)</sup>.

أمّا ما يطعن في القصّة طعنا يكاد يستحيل معه ألا تكون مصنوعة، فهو أنّ امرأ القيس وعلّمة لم يكونا متعاصرين. فقد مات علّمة سنة ثلاث للهجرة<sup>(49)</sup> في رأي بعض المؤرّخين، ومات امرؤ القيس قبل مولد النبيّ -عليه الصلاة والسلام-<sup>(50)</sup>. وقدّر بعض الباحثين وفاته بشتاء عام 82 قبل الهجرة (540م)<sup>(51)</sup>. فعلّمة إذن مات بعده بنحو من خمس وثمانين سنة. وإذا قدّر أنّه مات وهو ابن مائة سنة مثلاً، فقد كان ابن خمس عشرة سنة، حين مات امرؤ القيس. وإذا قدّر أن متوسّط أعمار العرب في الجاهليّة كمتوسّط أعمار جلّ الناس بين السّتين والسبعين، فهما لم يتعاصرا أصلاً. وهذا ينفي ما تدّعي القصّة من أنّهما كانا صديقين، وكانا يتنافسان الشعر.

ومطعن آخر أنّ المرزباني قال إن ابن المعتزّ ذكر القصّة فيما أنكر من شعر امرئ القيس<sup>(52)</sup>. وقد يفهم من هذا أنّه ينكر صحّة القصيدة، لأنّ إنكارها هو مناسبة ذكر الخبر. وإذا لم تصحّ القصيدة لم يصحّ الخبر.

وفي القصيدة ما يحمل على الشكّ في صحّة نسبتها إلى امرئ القيس. ما فيها من الأمكنة التي ما يُظنّ أنّ لامرئ القيس معرفة بها كسُميحة ونخلة وكبكب والمحصّب ويثرب. وهي أمكنة بمكّة والمدينة أو قريبة منهما. وامرؤ القيس كنديّ

(48) السابق، 367.

(49) فروخ، عمر، تاريخ الأدب العربي، 1/ 214.

(50) حسين، طه، في الشعر الجاهلي، 150، والعصر الجاهلي، 236.

(51) فروخ، عمر، مصدر سابق، 1/ 117.

(52) المرزباني، مصدر سابق، 38.

من أهل اليمامة، فيها وُلد وفيها رُبي، ولا تعرف له علاقة بالحجاز، تسوِّغ ذكر هذه الأمكنة. ويتأكّد هذا الشكّ حين يقارن قوله :

قلّته عينا من رأى من تفرّق      أشطّ وأناى من فراق المحصّب  
فريقان منهم جازع بطن نخلة      وآخر منهم جازع نجد كبكب

بقول كثير عزة، وهو شاعر حجازي، كانت منازل قبيلته قرب مكّة :

تفرّق أهواء الحبيج على منى      وفرّقهم صرف النوى مُسَيّ أربع  
فريقان منهم سالك بطن نخلة      وآخر منهم سالك بطن تضرّع (53)

فإنّ أكبر الظن أن البيتين الأولين مصنوعان على غرار هذين. وبعيد أن يكون امرؤ القيس هو الذي يقول :

وأسمَ ريان العسيب كاته      عثاكيل قنو من سُميحة مُرطب

فهو لا يعرف المدينة، وأنها موطن من مواطن التمر إلا على السماع، كما يعرف الأمكنة الشهيرة من بلاد العرب كهجر وخيبر. ويمكن أن يقول حين تلجئه القافية إلى (يثرب)، من غير أن يكون قد رآها :

علون بأنطاكية فوق عِقة      كجرمة نخل أو كجنة يثرب

يشبّه ألوان هوداج صاحبه ببليح المدينة، دون ما يعرف من بليح اليمامة، إذ كانت ألوان البليح واحدة في كل مكان. ولكن معرفته بآبار المدينة بعيد، ويزيده بعدا أنّ امرأ من أقدم الشعراء، ولم يكن الشعر في زمانه كثيراً؛ فيتعاور الشعراء ما يشيع من معانيه على سبيل التقليد. ولم يكن بالمدينة، قبل امرئ القيس أو في زمانه، شاعر كبير يُتداول شعره خارج الحجاز، فيبلغ أهل اليمامة، فيعرفوا منه عن المدينة ما لا يعرفون. وهو حين وصف ظعن صاحبه في قصيدته الرائية لم يذكر إلا بلدان اليمامة ونجد وما يدنو منها، أو يُتوقع أن تكون له به معرفة كقو وعرعر والأفلاج وتيمّر والمشقر. وشبّه ألوان الهوداج "بالمُكرّعات من نخيل ابن يامن، دُوّين الصفا اللاني يلين المشقرا" (54). فعدوله عن ذلك، وجعل هوداج صاحبه تنطلق من المحصب، وتشبيهه ذنب فرسه بقنو مرطب من نخل بنر من

(53) السابق، 273.

(54) امرؤ القيس، مصدر سابق، 57.

آبار المدينة (سميحة) أمر بعيد الاحتمال! ويقوّي هذا الشكّ أنّ أصحّ روايات شعر امرئ القيس رواية الأصمعي، ومصدرها الرئيس حماد الراوية :

"كل شيء في أيدينا من شعر امرئ القيس فهو عن حمّاد الراوية، إلا نتفا سمعتها من الأعراب وأبي عمرو بن العلاء"<sup>(55)</sup>.

غير أن بعض الباحثين اعترض هذا الطعن بأنّ الأصمعي لا يمكن أن يكون قبل كل ما سمعه من حماد؛ فذلك مخالف لمنهجه وطبيعة روايته. فالراجح أنّه سمع من أبي عمرو بن العلاء، وعرض عليه ما روى عن حمّاد، ثم أسقط ما يشكّ فيه، وأثبت ما يطمئن إلى صحّته؛ وهو ما روى الأعمام أن الأصمعي صحّحه منه<sup>(56)</sup>. وهو احتمال غير قويّ. فقد كان الأصمعي يروي ما يرى أنه منقول<sup>(57)</sup>. وروى ابن قتيبة عن أبي حاتم السجستاني عن الأصمعي أنّه لم يرّض رواية حماد<sup>(58)</sup>. وابن قتيبة يروي عن أبي حاتم مباشرة<sup>(59)</sup>. فروايته عن الأصمعي أجدر بالتصديق من احتمال يُفرض فرضاً. ولو عرض الأصمعي شعر امرئ القيس على أبي عمرو، واقتصر على ما صحّح منه ما جعل حمادا مصدر أكثره، وأبا عمرو والأعراب مصدر نتف منه فقط، وما كان أبو عمرو ليقرّ إلا ما يعرف. ولو كان يعرف ما يروي حماد، لاكتفى الأصمعي به عن الرواية عمّن لا يرضى. وعدم وجود ما يروي حماد عند أبي عمرو دليل أيضاً على أنّ أبا عمرو لم يكن يثق به، ولم يكن يروي عنه، إذن لسبق الأصمعي إليه.

وإذا غُضّ الطرف عن جانب الرواية، بقي في شعر امرئ القيس ما يحمل على الارتياب فيه، ككثرة ما فيه من التكرار الذي يغلب على الظنّ أنّ بعضه، في الأقل، من عمل الوضّاعين، يصنعون الشعر على مثال ما يعرفون من شعر امرئ القيس. وهي طريقة معروفة متبعة عندهم<sup>(60)</sup>.

ويحسن أن نضرب مثلاً لهذا يتبيّن به ما نقول. وسنقتصر على ما تكرر من وصف الفرس في القصيدة البائية في القصائد الأخرى. وسنقتصر على ما روى الأصمعي وحده، لأنه أصحّ شعر امرئ القيس :

(55) أبو الطيب اللغوي، مراتب النحويين، 117.

(56) الأسد، ناصر الدين، مصادر الشعر الجاهلي، 509.

(57) الأصمعي، سؤالات أبي حاتم السجستاني للأصمعي، 45.

(58) ابن قتيبة، المعارف، 541.

(59) أبو الطيب اللغوي، مصدر سابق، 136.

(60) أبو الطيب اللغوي، مصدر سابق، 85، والجمحي، مصدر سابق، 1/ 48، والأصفهاني، مصدر سابق، 5/ 163.

- (1) • وقد أعتدي والطير في وكناتها  
• بمنجرد قيد الأبواب لاحه  
• وقد أعتدي والطير في وكناتها  
• وقد أعتدي والطير في وكناتها  
• وقد أعتدي والطير في وكناتها  
(2) • على الأين جيّاش كأنّ سراته  
• على الأين جيّاش كأنّ اهتزامه  
(3) • له أيطلا ظبي وساقا نعامة  
• له أيطلا ظبي وساقا نعامة  
• له قُصْرِيّا عير وساقا نعامة  
(4) • فبيننا نعاج يرتعين خميلة  
• فعنّ لنا سرب كأنّ نعاجه  
(5) • فعادى عدا بين ثور ونعجة  
• فعادى عدا بين ثور ونعجة  
• قصاد لنا عيرا وثورا ونعجة  
• فعادى عدا بين ثور ونعجة  
(6) • كأنّ دماء الهاديّات بنحره  
• كأنّ دماء الهاديّات بنحره  
(7) • وأنت إذا استدبرته سدّ فرجه  
• وأنت إذا استدبرته سدّ فرجه  
(8) • فيوما على سرب نقيّ جلوده  
• ذعرت به سربا نقيّا جلوده  
• ذعرت بها سربا نقيّا جلوده  
(9) • ويخطو على صمّ صلاب كأنّها  
• ويخدي على صمّ صلاب ملاطس
- وماء الندى يجري على كلّ مذنب  
طراد الهوادي كلّ شأو معرّب  
بمنجرد قيد الأبواب هيكل  
لغيث من الوسميّ رائده خال  
بمنجرد عبل اليدين قبض  
على الضمّر والتّعداء سرّحة مرّقب  
إذا جاش فيه حميه غلّي مرّجل  
وصهوة عير قائم فوق مرّقب  
وارخاء سرحان وتقريب تتفل  
كفحل الهجان ينتحي للعضيض  
كمشي العذارى في الملاء المهذب  
عذارى دوار في الملاء المذيل  
وبين شُبوب كالقضيمة قرّهب  
دراكا ولم ينضح بماء فيغسل  
عداء ولم ينضح بماء فيعرق  
وكان عدا الوحش مني على بال  
عُصارة حنّاء بشيب مخضّب  
عصارة حنّاء بشيب مرّجل  
بضاف فويق الأرض ليس بأصهب  
بضاف فويق الأرض ليس بأعزل  
ويوما على بيدانة أمّ تولب  
كما ذعر السرحان جنب الرّبيّض  
وأكرّعه وشي البرود من الخال  
حجارة غيل وارسات بطحلب  
شديدات عقد لّينات متان

وبعيد أن يكون هذا من فعل امرئ القيس، ويُنزل تلك المنزلّة التي أنزلها في التراث. وهو إنّما يكرّر معاني محدودة في قصائد معدودة، لا يكاد يزيد عليها.

وهو إلى ذلك شاعر مقلّ<sup>(61)</sup>، كان والمعاني بكر، والأغراض أنف. وإذا كان من الممكن القول أنّ القصيدة صحيحة، وإنّما المصنوع هو ما تكرر من معانيها في القصائد الأخرى، فبعيد أن يقال ذلك في الأبيات التي توافق أبيات المعلّقة، من حيث أنّ المعلّقة أرفع منها ذكرا وقدرا عند الرواة. فمحاكاتها أدنى إلى المنطق من أن يحاكي بها ما هو دونها.

وقد تتبعت شعر زهير والنايعة اللذين كان امرؤ القيس يُقرن بهما في الإجابة، فلم أجد فيه من هذا التكرار إلا أشياء قليلة في ديوان زهير، مصنوعة كلّها، شاكل بها صانعها شعر زهير، أو شعر غيره. ولا يخفى أنّ الصناعة في الشعر الجاهلي عامّة من أكبر أسباب ما وقع فيه من التكرار، لا ما ذهب إليه بعض المستشرقين من أنه أثر من آثار الشفويّة<sup>(62)</sup>.

وإذا جُمع إلى التكرار ما تقدّم من ذكر الأمكنة التي لا يعرفها امرؤ القيس، وما نقل المرزباني عن ابن المعتز، ووضّع ذلك في سياق شعر امرئ القيس كلّهُ قامت دواع قويّة للشكّ في صحّة القصيدة، يصعب معها قبول القصّة. ويمكن القول إن قصيدتي علّمة وامرئ القيس، كما دخلهما من الخلط ما دخلهما، تزيّد فيهما أيضا، واجتلب لهما من معلّقة امرئ القيس، ما فيهما من معانيها. وأصلهما بعد هذه الزيادة صحيح، كما يزيّد الرواة في الأشعار. وهو احتمال ممكن. إلا أنّ القصيدتين، على كلّ حال، لم تقالا في المناسبة التي تُدعى لهما، لأنّ قائلتهما لم يكونا متعاصرين.

وقد ذهب طه حسين إلى أن القصيدتين من صناعة عالم لغويّ، وأنّهما أثر من آثار التنافس بين الأصمعيّ وأبي عبيدة، في المعرفة بالخيّل<sup>(63)</sup>. وهو قول فيه تناقض. فكونهما أثرا من آثار التنافس يقتضي أنّ كلا المتنافسين صنع واحدة منهما يباري فيها منافسه. وكونهما من صنع عالم لغويّ يقتضي أن صانعهما واحد. والأصمعيّ وأبو عبيدة ثقتان، والثقة تناقض الكذب.

(61) ابن رشيق، العمدة، 1/ 105.

(62) انظر : مونرو، جيمز ، النظم الشفوي في الشعر الجاهلي، 36، وزويتلر، مايكل، التراث الشفوي للشعر الجاهلي، 68 وما بعدها.

(63) حسين، طه، في الشعر الجاهلي، 150.

### 3. حكومة النابغة في عكاظ

روى المرزباني هذه القصّة بأسانيد تنتهي إلى أبي عمرو بن العلاء وأبي عبيدة والأصمعيّ والزبير بن بكار<sup>(64)</sup>؛ غير أنّها ليست أحسن حالا من سابقتها؛ فقد طعن اللغويّون في صحتها لمخالفتها المرويّ من كلام العرب، من استعمال صيغ جموع القلّة، وجمع المؤنّث السالم في الكثرة<sup>(65)</sup>، كما طعن فيها بعض مؤرّخي النقد بأنّ مضمونها لا يختلف عما يرد في كتب البلاغة التي ألّفت بعد القرن الثالث، "لا يختلف عنه في المنطق، ولا في الروح، ولا في الاتجاه" إضافة إلى ما فيها من مصطلحات لم يكن أهل الجاهليّة يعرفونها<sup>(66)</sup>. إلا أنّ هذا الانتقاد ردّاً باعتراض وجيه؛ هو أنّ العرب، وإن لم تكن تعرف هذه الاصطلاحات العلمية، كانت تعرف مدلولها<sup>(67)</sup>. غير أنّ وجاهته لا تعني صحّة القصّة، ولا أنّ النابغة كان يرى أنّ "الجفّات والأسياف" لا تدلّان إلا على القلّة. فمما يتفق عليه كثير من العلماء من لغويّين وأصوليّين جواز إجراء جمع القلة وجمع الكثرة أحدهما مجرى الآخر.

"ويؤيد هذا القول قوله تعالى: "واذكروا الله في أيام معدودات". والمراد أيام التشريق. وهي قليلة. وقال: "كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون أياما معدودات"، وهذه كثرة"<sup>(68)</sup>، وأنّ جمع السلامة، إذا اقترن بال التي للاستعراق، أو أضيف إلى ما يدل على الكثرة، صُرف إلى الكثرة، كقول الله تعالى: "إنّ المسلمين والمسلمات..."، وقوله: "وهم في الغرفات آمنون" وقد جمع حسّان بين الألف واللام والإضافة في بيته<sup>(69)</sup>.

وإذا تُركت أقوال اللغويّين والأصوليّين إلى كلام العرب، فالعرب تستعمل (الأسياف) في الكثرة، كما يبدو مثلاً من قول عمرو بن كلثوم:

علينا البَيْض واليَلْب اليماني	وَأَسِيفٌ يَقمَن وينحَني
وأعرضت اليمامة واشمخرت	كَأَسِيفٍ بِأَيْدي مصلَتي

(64) المرزباني، مصدر سابق، 77.

(65) الزركشي، بدر الدين، البرهان في علوم القرآن، 3/ 357، والفيومي، المصباح المنير، 266، أبو حيان الأنطلسي، والبحر المحيط، 1/ 238، وابن عادل، اللباب في علوم الكتاب، 1/ 421.

(66) إبراهيم، طه أحمد، تاريخ النقد الأدبي عند العرب، 19 وما بعدها.

(67) الحاجري، محمد طه، مصدر سابق، 42.

(68) الفيومي، مصدر سابق، 266.

(69) أبو حيان الأنطلسي، مصدر سابق، 1/ 238، وابن عادل، مصدر سابق، 1/ 238.



واستعمل السيفوف في المعنى الذي استعمل فيه الأسياف، بدليل وحدة المقام الذي وردت فيه الكلمتان (الفخر) :

نطاعن ما تراخى الناس عنا ونضرب بالسيفوف إذا عُشينا

وأما استعمال جمع المؤنث السالم للكثرة فكقول الله تعالى "كم تركوا من جنّات وعيون"، "ثم كلّي من كلّ الثمرات". ولا يخفى أن الجمع في الآيتين تراد به الكثرة، لوجود ما يدلّ على ذلك، من (كم) الخبرية، و(كلّ) الدالّة على العموم. ولم تجمع ثمرة ولا جنة في القرآن الكريم كلّها جمع تكسير. أمّا النابغة الذبيانيّ، فاستعمل في شعره جمع المؤنث السالم وهو يريد به الكثرة، وأعاد عليه نون النسوة التي قال الفراء إنها لا تعد إلا على جمع القلة<sup>(70)</sup>، فقال :

على عارفات للطعان عوابس بهنّ كلوم بين دام وجالب  
والراكضات ذبول الرّبط فائقها برّد الهواجر كالغزلان بالجرد

ولو كانت (الجففات) في بيت حسّان لا تدل، في سليقة النابغة، إلا على القلة لكانت (العارفات والراكضات) مثلها، ولتجنّب ما زعم أنّه أخذ على حسّان، ولاستعمل مكانها (عوارف ورواكض). وأعاد نون النسوة على جمع الكثرة، في قوله :

ولا عيب فيهم غير أن سيفوهم بهنّ فلول من قراع الكتائب

كما أعادها على جمع المؤنث السالم في بيته الأوّل. وإذا لم يكن في سليقة العرب، ومنهم النابغة الذبياني، أنّ جمع المؤنث السالم، والجمع الذي على صيغة (أفعال)، وإعادة نون النسوة على جمع التكسير، وجمع المؤنث السالم، إذا لم يكن في سليقتهم أنّ ذلك يدلّ على القلة. فانتقاد النابغة لحسّان غير محتمل. وإنّما هو شيء صنعه في العصر العباسيّ من يرى أنّ جمع المؤنث السالم وصيغة (أفعال) لا يكونان إلا للقلة.

ولم يتنبّه الذين تلقوا هذه القصّة بالتصديق إلى أنّ النقاد ليس فيهم من عاب بيت بشّار بن برد :

كأنّ مثار النقع فوق رؤوسنا وأسيافنا ليل تهاوى كواكبه

(70) الرازي، تفسير الرازي، 16 / 55.

بأنه قلل أسيافه، مع أن القلّة في هذا البيت، لو كانت الصيغة لا تدلّ إلا عليها، قبيحة من جهتين : مناقضتها الصورة التي أراد بشار من كثرة السيوف التي توافق كثرة النجوم، وهي تتهاوى آخر الليل، وعدم ملاءمتها للفخر.

ومن غير الوجيه ادّعاء صحّة أصل القصّة تعويلا على أنّ أبا عمرو بن العلاء رواها<sup>(71)</sup>. فعدم صحّتها، للقرائن المذكورة، دليل على أنّه لم يروها؛ وإنّما ادّعى عليه ذلك من أراد أن يجوّزها بإسنادها إليه.

ولم يروها محمّد بن سلام. ولا ذكر أنّ النابغة كان يحكم في عكاظ. ولو صحّت ما جهلها. ولو علمها ما أغفل ذكرها، كما لم يغفل ذكر المهمّات من أخبار المقدّمين من الشعراء. ومن منهجه ذكر "ما لا يجهله عالم، ولا يستغني عن علمه ناظر في أمر العرب"<sup>(72)</sup>. وقد روى ما هو دونها من أخبار الشعراء.

ولم يرد تحكيم النابغة في سوق عكاظ إلا في هذا الخبر وحده. ولم يُرو قبله أو بعده أنّه حُكّم في غير بيتي حسان هذين، أو أنّ شاعرا غير الأعشى والخنساء<sup>(73)</sup> أنشده أو احتكم إليه. فحكومته إذن إنّما صنّعت لبيت حسان، فلما "قضى" فيهما لم يقض بعدهما، كما لم يقض قبلهما! وكما انقضى عرض الشعراء على قريش شعرهم بعد إنشاد علقمة الفحل إيّاهم قصيدتيه، فقالوا له : "هاتان سمطا الدهر"<sup>(74)</sup>.

وعدم تمحيص القصّة حمل بعض مؤرّخي النقد على أن يستنتج أن عكاظ كانت "بينة من بينات النقد الأدبي، يلتقي الشعراء فيها كل عام"<sup>(75)</sup>، وأنّ الجاهليّين كانت لهم أسواق، هي "محافل أدبية يجد فيها النقد الأدبي مجالا رحيبا له"<sup>(76)</sup>، وهو استنتاج كان ينبغي أن يُلمس له أصل أوثق من هذه القصّة.

#### 4. قصّة الإقواء

تختلف قصّة إقواء النابغة<sup>(77)</sup> عن القصص المتقدّمة. فقد رواها ابن سلام، وروى أبو بكر بن الأنباري عن التوّزي أنّ الأصمعي أخبره عام 180 هـ أنّ حرد بن المسمعي قال له :

(71) الحاجري، محمد طه، مصدر سابق، 42.

(72) الجمحي، مصدر سابق، 3/ 1.

(73) الأصفهاني، مصدر سابق، 187/ 8 وما بعدها.

(74) السابق، 112/ 21.

(75) إبراهيم، طه أحمد، 12.

(76) الحاجري، محمد طه، مصدر سابق، 43.

(77) الجمحي، مصدر سابق، 67/ 1.

"أقوى النابغة في قصيدته الدالية (...) وعاب عليه أهل المدينة فلم يغيره" (78).

ورُويت القصة عن الخليل بن أحمد وأبي عمرو بن العلاء، وأنّ النابغة غير الإقواء (79). وال خليل وأبو عمرو وابن سلام والأصمعي ثقات. ولم يتهياً للقصص السالفة من عناية ثقات الرواة والعلماء ما تهياً لهذه. غير أن أقوالهم فيها مما لا يُطمأن إليه؛ فقد روى الأعم الشنتمري عن الأصمعي أنّه قال في القصيدة: "ليس عندي فيها إسناد، وهي له (النابغة) حقاً" (80). ولو كان أبو عمرو يعرف القصيدة لرواها عنه الأصمعي، وما قال إنّه لا يعرف لها إسناداً. ولو صحّ عن أبي عمرو وال خليل ما نسب إليهما ما رواه الأصمعي عن حرد بن المسمعي. ولو روى أبو عمرو أنّ النابغة غير الإقواء ما روى الأصمعي عن حرد أنه لم يغيره، أو لذكر في الأقلّ أنّ التّغيير مسألة خلافية، ولم يقتصر على قول دون قول، وأبو عمرو وال خليل من رؤوس البصرة وثقاتها، وما كان الأصمعي ليروي عن غيرهما شيئاً وهما يعلمانه. وهذا كلّه يشكك في صحة الإسناد إليهم.

ودواعي الشكّ في نسبة القصيدة إلى النابغة قويّة. فهي من حيث الإسناد لا يعرف لها إسناد. فهي إذن ضعيفة الرواية (81). وهي من حيث المضمون بعيدة من مذهب النابغة الذي كان شيخاً حليماً وقوراً من سادات غطفان، حرّم على نفسه بعض ما يستحلّ الجاهليون، كالسكر والخمر والأزلام (82)، وقال ما قال من الشعر على المكبر. وقد خلا ما صحّ من شعره من الغزل، إلا ما قال في بعض مقدّمات قصائده. وهو قليل أيضاً. وما قال منه بعيد من الصبوة ووصف النساء، ويكاد يقتصر على ذكر الديار، ووصف الأطلال وما عراها من البلى والتّغير، بطريقة يمكن تسميتها "إيهام الغزل"، يوهّم التّغزّل وهو إنّما يأتي ما تقتضيه السّنة الأدبية، من غير أن يقول ما لا يلائم سنّه وقدره. وهي طريقة يلتقي فيها هو وزهير، لتقاربهما في السنّ والحلم والعفة والتّدين (83) والشرف. ولم يتغزّل في شعره كلّ تغزّل واضح إلا مرتين، مرّة في أربعة أبيات من قصيدة يغلب على الظنّ أنّها منحولة، وعلامات النحل فيها بيّنة، منها قوله بعد أبيات الغزل الأربعة:

(78) ابن الأنباري، أبو بكر، شرح القصائد السبع الطوال، 386 وما بعده.

(79) المرزباني، مصدر سابق، 26 و50.

(80) خمسة دواوين العرب، 76 (نقل عن: الأسد، ناصر الدين، مصدر سابق، 275).

(81) ضيف، شوقي، العصر الجاهلي، 277.

(82) ابن حبيب، محمد، المحبر، 238.

(83) السابق، 238.

حيّاك وُدّ فإبتا لا يحلّ لنا      لهو النساء وإن الدين قد عَزَمَا  
مشمّرين على خوص مزنّمة      نرجو الإله ونرجو البرّ والطّعما (84)

وهذا، غير حياك وُدّ، لا يقوله إلا مسلم<sup>(85)</sup>. ولو صحّ أنّهما له، لكانا دليلا على ما نرى من مباينة القصيدة الدالّية لمذهبه وأخلاقه. ومطلع هذه القصيدة مصنوع، فيما يبدو، على غرار مطلع قصيدة الأعشى :

بانت سعاد وأمسى حبّلا انقطعا      واحتلت الغمر فالحدين فالفرعا (86)

ومطلع قصيدة النابغة هو :

بانت سعاد وأمسى حبّلا انجذما      واحتلت الشرع فالأجزاء من إضما

والمرّة الأخرى، تغزل فيها بامرأة اسمها قطام في أربعة عشر بيتا، وصف فيها حسنّها، وشبّهها بظبية<sup>(87)</sup>. وفيها ما لا تطمئنّ إليه النفس. وهي على كل حال بعيدة من الصبوة.

والقصيدة الدالّية كلّها في الغزل. وفيها من الفحش ما لا يظنّ أن يصدر من النابغة وأضرابه من الشعراء. وأولّها :

أمن آل مية رائح أو مغتدي      عجلان ذا زاد وغير مزود

يناقض الأبيات :

زعم البوارح أنّ رحلتنا غدا	وبذاك خبرنا الغداف الأسود
أزف الترحّل غير أن ركابنا	لما تزل برحالنا وكان قد
لا مرحبا بغد ولا أهلا به	إن كان تفريق الأحبة في غد
حان الرحيل ولم تودّع مهديا	والصبح والإساء منها موعدي

(84) النابغة الذبياني، الديوان، 106. وفي (أشعار الشعراء الجاهليين الستة، 1/ 214) : (ربي) بدل ود، و(الدين) بدل البر.

(85) ضيف، شوقي، مصدر سابق، 278.

(86) المرزباني، مصدر سابق، 65.

(87) الشنتمري، الأعلام، أشعار الشعراء الجاهليين الستة، 1/ 249.

البيت الأوّل يدلّ على أنه مفارق لميّة. وهذه الأبيات تدلّ على أنّه معها، وسيفارقها غدا. ولا يخفى، بعد هذا، أنّ مطلع رائيّة عمر بن أبي ربيعة :

أمنّ آل نغم أنت غدا فمُبَكَّرُ غداة غد أم رائح فمُهَجَّرُ؟

لم يغب عن ناحل القصيدة.

ويبدو أنّ طه حسين لم يظنّ إلى ما فيها من علامات النحل؛ فقال إنّّه يرفضها كلّها، إلا الأبيات الثلاثة الأولى<sup>(88)</sup>، وليست أحسن حالا من سائرهما.

وإنّما كان الغزل في العصر الجاهليّ مقصورا على المقدمات وحدها، ولم تُقلّ فيه قصيدة كاملة صحيحة. ووجود قصيدة غزليّة كاملة لشاعر من الحلم والسن والشرف بمنزلة النابغة أمر يحتاج إلى مسوِّغ، لم تذكر منه مصادر الأدب إلا أنّ النعمان كان مستهترا بزوجه المتجرّدة، فسأل النابغة أن يصفها له وصفا دقيقا. فقال هذه القصيدة. فلمّا سمعها المنخل البشكري، وكان يُرمى بعلاقة بها، قال له : "لا يستطيع أن يقول مثل هذا الشعر إلا من قد جرّب"<sup>(89)</sup>. وهي قصّة لا تستحقّ أن تلقى إلا بمثل ما لقيها به طه حسين من "الابتسام"<sup>(90)</sup>؛ فإنّها تعني أنّ النعمان لا يغار على زوجه من الرجال، ويبلغ من ذلك أن يغري الشعراء بوصفها، ثم لا تستيقظ فيه الغيرة حتّى يتّهمه المنخل في عرضه بين رجاله، وينتهه إلى مقتضى كلام النابغة. والنسيب بغير الأزواج، في أعراف العرب، نيل من الأعراض، قد يترتّب عليه القتل والقتال<sup>(91)</sup>، لأنّه يعني علاقة بين الرجل والمرأة غير طبيعيّة. فمن ثم كان الشعراء يتغزلون بنساء الخصوم والأعداء كيذا لهم<sup>(92)</sup>. وفي الخبر بعد ذلك من التناقض ما يدلّ على أنّ صانعه لم يكن يتوخّى ما يستر به صناعته؛ فقد جاء في ختامه أنّ المنخل قتله عمرو بن هند، لأنّه كان يشبّب بأخته هند<sup>(93)</sup>. وبين حكم النعمان وموت عمرو ما لا يقلّ عن عشر سنوات<sup>(94)</sup>.

(88) حسين، طه، في الأدب الجاهلي، 306.

(89) ابن قتيبة، مصدر سابق، 66.

(90) حسين، طه، في الأدب الجاهلي، 300.

(91) انظر : ابن قتيبة، مصدر سابق، 353.

(92) انظر : الأصفهاني، مصدر سابق، 156 / 1 وما بعدها.

(93) ابن قتيبة، مصدر سابق، 194.

(94) الدسوقي، عمر، النابغة الذبياني، 137، العشماوي، محمد زكي، النابغة الذبياني، 74.

وأبعد من الرواية السابقة ما ورد في ديوان النابغة<sup>(95)</sup> من أنه "في بعض دخلاته على النعمان بن المنذر فاجأته المتجرّدة (...). فأعجبته، فسقط نصيفها (...). فغطت وجهها بمعصمها، فوارت به وجهها"؛ فقال القصيدة في ذلك. وإنما صنّعت هذه الرواية لتوافق البيت :

سقط النصيف ولم تُرد إسقاطه      فتناولته واتّقنتنا باليد

واعتذاريات النابغة الذبياني إلى النعمان ليس فيها ما يشير إلى قصّة المتجرّدة، ولا إلى سبب ما كان بينه وبين النعمان<sup>(96)</sup>؛ وإنما فيها نفي لوشاية بلغته عنه<sup>(97)</sup>، ذهبت كتب الأخبار في تفسيرها مذاهب، كانت قصّة المتجرّدة من آثارها. ولسنا معنيين هنا بحقيقة ما كان سبب الجفوة؛ وإنما يعنينا إثبات عدم صحّة القصّة، وما يترتّب عليه من عدم صحّة نسبة القصيدة إلى النابغة.

وقد تجرّدت رواية ابن سلام للقصّة من الإسناد، كما تجرّدت منه رواية الأصمعي للقصيدة. وهذا يعني أنّها هي والقصّة ممّا كان مشهورا بين الرواة في زمانهما، فذكراهما، ولم يكن عندهما ما يدفعهما أو يثبتهما.

والنابغة نجدى؛ وأهل نجد وأهل الحجاز يختلفون في إنشاد الشعر<sup>(98)</sup>؛ فبعيد أن يغيّر من لغته ما لا يستسيغ أهل المدينة، أو أن يبينوا هم له ما لا يستحسنون منها، وقد علموا ما يكون بين اللغات من الخلاف، واعتداد كل ذي لغة بلغته، وعدم الفطنة إلى ما يراه غيره معيبا منها؛ إذ اللغة عادات غير واعية، وليست شيئا يُختار، وأعذب شيء في لسان المرء ما تعود، ولا سيّما إذا لم يعرف غيره.

ومن المفارقات أنّ أكبر شعراء المدينة حسّان بن ثابت أقوى في بيتيه الشهيرين، في بني عبد المدان :

لا بأس بالقوم من طول ومن عظم      جسم البغال وأحلام العصافير  
كانتهم قَصَب جُوف أسافله      مثقّب نفخت فيه الأعاصير<sup>(99)</sup>

ولم يُرو أن أهل المدينة نبّهوه على إقوائه. ومن المتوقع أن يكونوا له أنصح، ولجاناب غضبه آمن. ونبّهوا النابغة الذي كان رجلا غريبا وسيّدا مهيبا وشاعرا

(95) ص 27.

(96) حسين، طه، في الأدب الجاهلي، 300.

(97) الدسوقي، عمر مصدر سابق، 138.

(98) سيبويه، الكتاب، 208 / 4.

(99) المرزباني، مصدر سابق، 23.

كبيراً، يُحترم لشرفه وسنّه وغربته، ويُخاف لسانه، فلا يجبّه بما يكره. وإقواء حسان إلى ذلك يخالف ما يؤمى إليه بعض المؤرخين من أنّ أهل البادية لم يكونوا يفتنون إلى الإقواء، وإنّما كان يفتن إليه أهل القرى؛ لأنّهم "ألطف نظراً من أهل البدو، وكانوا يكتبون لجوارهم أهل الكتاب"<sup>(100)</sup>. كما يخالفه أنّ أهل المدن وقعوا في الإقواء أيضاً، حتّى الذين عاشوا منهم في العصر الإسلاميّ والأمويّ والعبّاسيّ<sup>(101)</sup>، كما أقوى ابن هرمة مثلاً مرتين في أربعة أبيات فقط، وهو من مخضرمي الدولتين<sup>(102)</sup>.

ولم تكن العرب تعدّ الإقواء عيباً، كما كان النقاد في العصر العبّاسيّ يفعلون، كما يبدو من قول الأخفش:

"وقد تكلمت به العرب كثيراً ... وقد سمعت مثل هذا من العرب كثيراً، ما لا يحصى. قلّ قصيدة ينشدونها إلا وفيها الإقواء، ثم لا يستنكرونه، وذلك لأنه لا يكسر الشعر، وكل بيت منها شعر على حياله"<sup>(103)</sup>.

وقال أبو العلاء المعري على لسان امرئ القيس: "لا نكرة عندنا في الإقواء"<sup>(104)</sup>. وما الإقواء إلا كعيوب كثيرة كان قدامى الشعراء يقعون فيها، لا يفتنون إلى ما فيها، منها اللحن وانكسار الوزن.

وغاية من صنع القصة، فيما يبدو، تعليل وقوع أهل البادية في الإقواء على قبحة بعدم تفتنهم له لقلة تحقيقهم ومذهب الصوت بالحروف، وما يترتب على ذلك من خفاء حركات الحروف، فعدم الفطنة لما يقع بينها من التباين. وغاية أخرى، كثيراً ما صنع الأخباريون من أجلها القصص، هي إيهام صحّة الشعر المصنوع، وتاريخيّة الشخصيات الوهميّة، فيضعون القصة على السنة بعض القدماء، فيها النصّ المصنوع، أو شيء عن الشخص الوهميّ، على وجه يوهّم أنّهما كانا معروفين في ذلك الزمان، كأن ينسبوا إلى أحد قدامى المغنّين أنّه عنى بالشعر، أو ينسبوا إلى رجل كأبي السائب المخزومي أنّه أعجب به، وكانت له فيه

(100) الجمحي، مصدر سابق، 68/1.

(101) انظر: الغوث، مختار، الشعر القرشي في القرون الثلاثة الأولى، 343/1.

(102) إبراهيم بن هرمة القرشي، شعره، 202 وما بعدها.

(103) الأخفش، سعيد بن مسعدة، كتاب القوافي، 57، وانظر ص51، وانظر: المرزباني، مصدر سابق، 180.

(104) المعري، أبو العلاء، رسالة الغفران، 320.

قصة من قصصه الظرفية<sup>(105)</sup>. وناحل النابغة هذه القصيدة إنما صنع القصة ليوهم أن القصيدة له حقاً، بدليل أنها معروفة منذ الجاهلية.

## 5. قصة الشعراء التميميين

رويت هذه القصة على ثلاثة أوجه.

أولها أن الزبرقان بن بدر وعمرو بن الأهتم وعبد بن الطبيب والمخبل السعدي تحاكموا إلى ربيعة بن خُدار الأسدي أيهم أشعر. فقال للزبرقان :

"أما أنت فشعرك كلحم أسخن، لا هو أنضج؛ فيؤكل، ولا هو ترك نينا؛ فينتفع به. وأما أنت يا عمرو، فشعرك كبرود حبر، يتلأأ فيها البصر، فكلما أعيد فيها النظر نقص البصر، وأما أنت يا مخبل، فإن شعرك قصر عن شعرهم، وارتفع عن شعر غيرهم. وأما أنت يا عبدة، فإن شعرك كمزادة أحكم خرزها، فليس تقطر ولا تمطر"<sup>(106)</sup>.

والشعراء الأربعة مقلّون. وليس فيهم شاعر مبرّز، وإن قال ابن سلام إن الزبرقان والمخبل شاعران مقلّان<sup>(107)</sup>. ولم يكن فيهم من هو في منزلة النابغة وزهير وامرئ القيس وأشباههم، فيكون ذلك مظنة أن يُعنى بأشعارهم فتروى، فتشيع في الناس؛ ولم يكن ربيعة من قبيلتهم، فيعنى بشعرهم كما تعنى القبائل بشعر شعرائها. والقصة تقول أنّهم احتكموا إليه، فحكم بينهم من غير أن يستنشدهم، فيكون حكمه مبني على ما سمع. وفي حكمه من التعميم ما لا يكون إلا ممّن جمع الشعر، فعرفه عن طول نظر وتقنيش، وهو حكم كلي لا يتأتى من أعرابي، إن روى بعض الشعر فاته بعض. وليس في حال علمية تمكنه ممّا يتطلبه هذا الحكم من درس وطول تأمل.

والتنافر في الشعر ليس مما أثر عن العرب. وإنّما كانوا يتنافرون في الشرف. وجلّ المعروفين من شعراء الجاهلية، ومنهم النفر التميميون الأربعة، كانوا من أشراف العرب. والشعر عند الأشراف "أدنى مروءة السري"، وأسرى مروءة الدّني"<sup>(108)</sup>، فليس ممّا يتنافرون فيه. والحكم يعول في التفسير على سيرة المتنافرين وفعالهم، وسيرة آبائهم. وليس الشعر كذلك. فإنّ الغالب على غير الرواة

(105) فصلت القول في هذا وأقمت الأدلة عليه في كتابي (الحقيقة والخيال في الغزل العذري والغزل الصريح).

(106) المرزباني، مصدر سابق، 96.

(107) الجمحي، مصدر سابق، 115/1 و117.

(108) المرزوقي، شرح ديوان الحماسة، 17/1، وانظر : ابن رشيق، مصدر سابق، 40/1.



أن يعرفوا منه ويجهلوا. وإنما يروون منه الشاهد والمثل وما في حكمهما، إلا أن يكون الشاعر من أهل بيت المرء أو قبيلته، أو لما يحفظ من شعره خصوصية تقتضي العناية به. ومثل هذا لا يؤهل الحكم لأن يقول في شعر المتنافرين كلمة فصلا.

ورويت القصة رواية أخرى، جعلت الرهط لا يتحاكمون إلى أحد، ولا يتنافرون إليه. وإنما قال لهم عبدة بن الطبيب، وقد اجتمعوا وتناشدوا أشعارهم :

"والله لو أن قوما طاروا من جودة الشعر لطرتم. فلما أن تخبروني عن أشعاركم، وإما أن أخبركم. قالوا : أخبرنا. قال : فإني أبدأ بنفسي. أما شعري، فمثل سقاء وكيع (...). وأما أنت، يا زبرقان، فإنك مررت بجزور منحورة، فأخذت من أطايبها وأخابتها. وأما أنت، يا مخبل، فإن شعرك العلاط والعراض"<sup>(109)</sup>.

وظاهر القصة، على هذه الرواية، ليس فيه ما يخالف معهودا ولا معقولا. فإن القوم من قبيلة واحدة اجتمعوا كما يجتمع القراء من الأقرباء. فأبدى أحدهم رأيه في أشعارهم وقد أعجب بها. ولم يكن فيما قال شيء لا يتوقع أن يكون معروفا في زمانهم. وإنما شبه ما سمع من شعر أصحابه بشيء يوضح قيمته وحقيقته. إلا أن ثمة أموراً تحمل على الشك في هذه الرواية أيضا. منها أن تشبيه شعر الزبرقان باللحم، ومروره بالجزور المنحورة، وأخذه من أطايبها وأخابها شيء ماثور في الحكايات المصنوعة<sup>(110)</sup>. ومنها الشبه بينها وبين عبارات مروية عن أبي عمرو بن العلاء في شعر ذي الرمة<sup>(111)</sup>، والأصمعي في شعر النابغة الجعدي : "عنده خمار بواف، ومُطَرَفٌ بآلاف"<sup>(112)</sup>. ووجه الشبه بين هذه وتلك هو إبراز الرأي في صورة حسية موجزة، تغني عن الإطالة والتفصيل، وكونها تتناول شعر الشاعر كله، وتوافق بعضها فيما تُشَبَّه به الشعر، من أصناف الثياب والنسيج : "كبرود حبر، يتلألأ فيها البصر"، "مطرف...وخمار"، "شعر ليبيد كأنه طيلسان طبري"<sup>(113)</sup>.

وللقصة رواية ثالثة تضيف إلى الرهط المذكورين علقمة الفحل<sup>(114)</sup>، وتجعل القصة في العصر الإسلامي، لأن ربيعة بن حذار يقول فيها للمخبل : "قَصُرْتُ عن

(109) المرزباني، مصدر سابق، 97. ويبدو أن عمرو بن الأهتم سقط من ناسخ الكتاب أو من طابعه.

(110) السابق، 363، والقرشي، أبو زيد، جمهرة أشعار العرب، 55.

(111) الجمحي، مصدر سابق، 551/1.

(112) السابق، 125/1.

(113) المرزباني، مصدر سابق، 89.

(114) الأصفهاني، مصدر سابق، 113/21.

الجاهلية ولم تترك الإسلام" (115). وهذا لا يقوله إلا من عاش في الإسلام، فرأى تأثر الشعر به وما ميز شعراءه من شعراء الجاهلية. ولم يعمر واحد من هؤلاء الشعراء إلى العصر الأموي. أما علقمة، فقد تقدّم أنه توفي بعد الهجرة بثلاثة أعوام. وأما ربعة بن حذار، فيبدو أنه مات في الجاهلية ولم يدرك الإسلام. فقد كان معاصرا للناطقة الذبياني (116)، والحارث بن أبي شمر الغساني (117).

ويبدو أن صانع المناطرة بين هؤلاء الرهط نظر فيها إلى أن ربعة هذا تنافر إليه الفعقاع بن معبد وخالد بن مالك النهشلي في الجاهلية، فحكم بينهما (118)، وهما تميميان، فأراد منافرة مثلها بين تميميين. ولكنه جعلها في الشعر بدلا من الشرف.

### الخاتمة

هذا أهم ما روت المصادر القديمة من الحكايات النقدية. وإذا صحّ ما رأينا من نقدها، تبيّن أن أهل الجاهلية لم يؤثر عنهم ما يمكن أن يبني عليه في التاريخ للنقد في العصر الجاهلي، إلا أن يُعول على التوقع والقياس. والذي ينبغي أن يعنى به المؤرخ إنّما هو ما قد كان، أمّا ما يمكن أن يكون من احتمال يساويه في الإمكان ضده، فليس ممّا ينبغي الاعتداد به في البحث عن الحقيقة.

ولاشكّ في أنّ العرب، ولا سيّما السادة والرواة والشعراء النابهين، كانوا يروون الشعر ويحبّونه، ويتذوّقونه ويعجبون به، ويميّزون جيده من رديئه، كما كانوا يتذوّقون الجمال في الحياة كلّها، ويميّزون الجميل من غير الجميل، ويفاضلون بين الأشياء على أصول لقنوها من ثقافتهم، كما تثقف اللغة، ويتقف الجميل و الرديء من تعابيرها، ويُتخير منها تعبير دون تعبير، ويصطفى لكلّ مقام ما هو به أشكل، وله أصلح. من أجل ذلك لا نستبعد أن يكون العرب في الجاهلية سمّوا عينية سويد "اليتيمة"، ولقّبوا المهلهل بهذا اللقب " لهلهة شعره كهلهة الثوب، وهو اضطرابه واختلافه" (119)، أو لأنّه "رقق الشعر وتجنّب الكلام الغريب الحوشي" (120)، وأنّهم كانوا يلقّبون طفيل الغنوي "محبّرًا لحسن شعره" (121)، بغضّ النظر عن صحّة هذا أو عدم صحّته. كما لا نستبعد أن يكون

(115) الموضوع السابق.

(116) انظر : الناطقة الذبياني، ديوانه، 99.

(117) ابن دريد، الاشفاق، 237.

(118) الموضوع السابق.

(119) الجمحي، مصدر سابق، 1/ 39.

(120) المرزباني، مصدر سابق، 94.

(121) الأصمعي، سؤالات أبي حاتم، 32 وما بعدها.

بعضهم يقدّم شاعرا على آخر، ويراه أشعر من غيره، أو أقرب منه إلى قلبه، أو أن تكون لهم مقارنات يقارن فيها البُصُر بالشعر بين الشعراء، فيفضلون بعضهم على بعضهم، ونحو ذلك مما يلائم أذواقهم وواقعهم الثقافي. لا نستبعد أن يكون شيء من هذا ونحوه صحيحا؛ بل نرى أنه لا بدّ أن يكون، رُوي أو لم يُرو، لأنه موافق للطبيعة، وليس فيه ما يخالف معروفا من حياة أهل الجاهلية، وتفكيرهم وثقافتهم. وإنّما الذي نستبعد هو صحّة شيء من هذه القصص، وأن تكون وقائع تاريخيّة. وعندنا من دواعي الشكّ فيها ما هو أقوى من دواعي التصديق.

لقد بلغ القرآن الكريم من التأثير في قريش أن كان بعض رؤوسهم يبيتون يسترقون السمع إليه من قراءة النبي -عليه الصلاة والسلام- حين يتهدّد به من الليل حتّى يطلع الفجر، فيلقى بعضهم بعضا في انصرافهم، فيتلاومون، ويتعاهدون ألا يعودوا خشية أن تعلم قريش أنّهم مأخوذون بما يعارضون، ويأتون ما ينهون عنه، ثم لا يملكون أنفسهم، فيعودون لما تعاهدوا على ألا يعودوا لمثله<sup>(122)</sup>. ومع ذلك لم يكن لهم في وصفه إلا ما يدلّ على بساطة تفكيرهم النقديّ دلالة على قوة ذائقتهم البيانيّة<sup>(123)</sup>، ولم يزد أبصرهم بالبيان، الوليد بن المغيرة، على أن قال فيه : "إنّ لقوله لحلاوة. وإنّ أصله لغدق. وإنّ فرعه لجنة"<sup>(124)</sup>. وهو كلام لا يتجاوز الإبانة عن الشعور الفطريّ بالجمال وأثره في النفس. وحين عمد إلى التفريق بين القرآن والشعر والسحر والكهانة، لم يزد على الفروق الظاهريّة التي يتعلّق بعضها بالجوانب الجسديّة للساحر والكاهن والمجنون في بعض أحوالهم<sup>(125)</sup>.

وشتان ما هذا والنقد.

## مختار الغوث

### المراجع

- إبراهيم، طه أحمد، تاريخ النقد الأدبي عند العرب من العصر الجاهلي إلى القرن الرابع الهجري. بيروت : دار الحكمة، 1937م.  
الأخفش، سعيد بن مسعدة. القوافي. تحقيق عزة حسن. دمشق : وزارة الثقافة، 1390.  
الأزهري، أبو منصور، تهذيب اللغة. تحقيق محمد علي النجار. القاهرة : الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر.  
الأسد، ناصر الدين، مصادر الشعر الجاهلي وقيمتها التاريخية. القاهرة : دار المعارف. ط6؛ 1982م.

(122) ابن هشام، السيرة النبوية، 1/ 315.

(123) السابق، 1- 2، 270.

(124) الموضع السابق.

(125) الموضع السابق.

- ابن حبيب، محمد، المحبر. تحقيق إيلزه ليختن شتير. بيروت : المكتب التجاري
- ابن دريد، الاشتقاق. تحقيق عبد السلام هارون. بيروت : دار الجيل. ط1؛ 1411 هـ - 1991 م.
- جمهرة اللغة. تحقيق رمزي منير بعلبكي. بيروت : دار العلم للملايين. ط1؛ 1987 م.
- ابن رشيقي، العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده. تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، 1353 هـ - 1934 م.
- ابن سلام، أبو عبيد القاسم، الغريب المصنف. تحقيق محمد المختار العبيدي. تونس : دار سحنون. ط1؛ 1416 هـ.
- ابن سيده، المحكم والمحيط الأعظم. تحقيق عبد الحميد هندواي. بيروت : دار الكتب العلمية. ط1؛ 1421 هـ - 2000 م.
- ابن عادل دمشقي، اللباب في علوم الكتاب. تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض. بيروت : دار الكتب العلمية. ط1؛ 1419 هـ - 1998 م.
- ابن فارس، المجلد.. تحقيق زهير عبد المحسن سلطان. بيروت : مؤسسة الرسالة. ط1؛ 1414 هـ.
- ابن قتيبة، المعارف. تحقيق ثروت عكاشة. القاهرة : دار المعارف، 1981 م.
- الشعر والشعراء. تحقيق مفيد قمحية. بيروت : دار الكتب العلمية. ط1؛ 1401 هـ.
- ابن منظور، لسان العرب. بيروت : دار صادر.
- ابن هرمة، إبراهيم، شعره، تحقيق محمد نفاع وحسين عطوان. دمشق : مجمع اللغة العربية.
- ابن هشام، السيرة النبوية. تحقيق مصطفى السقا وآخرين. بيروت دار المعرفة.
- أبو جري. القاهرة : مكتبة الثقافة الدينية، 1414 هـ - 1994 م.
- كتاب الإبل. تحقيق حاتم الضامن. دمشق : دار البشائر. 1424 هـ - 2003 م.
- أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط. تحقيق عادل عبد الموجود وعلي محمد معوض. بيروت : دار الكتب العلمية، 1422 هـ - 2001 م.
- أبو سويلم، أنور عليان، الإبل في الشعر الجاهلي : دراسة في ضوء علم الميثولوجيا والنقد الحديث. الرياض : دار العلوم، 1403 هـ - 1983 م.
- أبو الطيب اللغوي، مراتب النحويين. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. القاهرة : دار نهضة مصر. ط2؛ 1394 هـ - 1974 م.
- أبو عبيدة، كتاب الخيل. حيدر آباد الدكن : دائرة المعارف العثمانية، 1358 هـ.
- الأصفهاني، أبو الفرج. الأغاني. ط الساسي.
- الأصمعي، سؤالات أبي حاتم السجستاني للأصمعي ورده عليه فحولته الشعراء. تحقيق محمد عودة الأعشى الكبير، ديوانه. تحقيق محمد محمد حسين، 1950.
- امرو القيس، ديوانه بشرح أبي سعيد السكري. تحقيق أنور عليان أبو سويلم ومحمد علي الشوابكة. الإمارات العربية المتحدة : مركز زايد للتراث والتاريخ، 1421 هـ - 2000 م.
- ديوانه. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. القاهرة : دار المعارف. ط4؛ 1377 هـ - 1958 م.
- الأنباري، أبو بكر. شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات. ضبطه بركات يوسف هبود. بيروت : المكتبة المصرية، 1424 هـ - 2004 م.
- الباقلائي، إعجاز القرآن. تحقيق السيد أحمد صقر. القاهرة : دار المعارف. ط3.
- البكري، أبو عبيد، فصل المقال شرح كتاب الأمثال. تحقيق إحسان عباس وعبد المجيد عابدين. بيروت : مؤسسة الرسالة. ط3؛ 1403 هـ - 1983 م.
- بشر بن أبي خازم الأسدي، ديوانه. تحقيق عزة حسن. دمشق : وزارة الثقافة والإرشاد القومي. 1379 هـ - 1960 م.

- ثعلب، شرح شعر زهير بن أبي سلمى. تحقيق فخر الدين قباوة. بيروت : دار الأفاق الجديدة، 1402هـ - 1982م.
- الجمحي، محمد بن سلام طبقات فحول الشعراء. تحقيق محمود محمد شاكر. القاهرة : مطبعة المدني، 1394هـ - 1974م.
- الجوهري، الصحاح. تحقيق أحمد عبد الغفور عطار. بيروت : دار العلم للملايين، ط2؛ 1399هـ - 1979م.
- الحاجري، محمد طه، في تاريخ النقد والمذاهب الأدبية. بيروت : دار النهضة العربية، 1982م.
- الحديدي، عبد اللطيف، الشعراء النقاد في العصرين الجاهلي والإسلامي. ط1؛ 1418هـ - 1998.
- حسين، طه، في الشعر الجاهلي. القاهرة : دار الكتب المصرية. ط1؛ 1344هـ - 1926م.
- في الأدب الجاهلي. القاهرة : دار المعارف. ط18؛ 2005م.
- الحطينة، ديوانه. رواية ابن حبيب. بيروت : دار صادر.
- الدسوقي، عمر، النابغة الذبياني. القاهرة : دار الفكر العربي. ط5؛ 1966م.
- ديتشنس، ديفيد، مناهج النقد الأدبي بين النظرية والتطبيق. ترجمة محمد يوسف نجم. بيروت : دار صادر، 1967م.
- الرازقي، تفسيره. بيروت : دار الفكر، 1410هـ - 1990م.
- الرافعي، مصطفى صادق، تاريخ آداب العرب. بيروت : دار الكتاب العربي. ط2؛ 1394هـ - 1974م.
- الزركشي، البرهان في علوم القرآن.. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. بيروت : دار العروبة، 1391هـ.
- زويتلر، مايكل، التراث الشفوي للشعر الجاهلي. ترجمة فضل العماري. الرياض : مكتبة التوبة. ط1؛ 1426هـ - 2005م.
- سلامة، محمد أحمد، الإبل في التراث العربي. القاهرة : دار الفكر العربي، 1996م.
- سلم، داود، النقد العربي القديم بين الاستقراء والتأليف. بغداد مكتبة الأندلس. ط2؛ 1870م.
- سيبويه، الكتاب. تحقيق عبد السلام هارون. بيروت : عالم الكتب. ط3؛ 1403هـ.
- الشماع بن ضرار الذبياني، ديوانه، تحقيق صلاح الدين الهادي. القاهرة : دار المعارف، 1388هـ - 1968.
- الشنمري، الأعلام أشعار الشعراء الجاهليين الستة. بيروت : دار الأفاق الجديدة. ط2؛ 1401هـ - 1981م.
- الشيباني، أبو عمرو، الجيم. تحقيق عبد العليم الطحاوي. القاهرة : الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 1395هـ.
- الصاحب بن عباد، المحيط. تحقيق محمد حسن آل ياسين. بيروت : عالم الكتب. ط1؛ 1414هـ.
- الضبيعي، المتلمس، ديوان شعره. رواية الأثرم وأبي عبيدة عن الأصمعي. تحقيق حسن كامل الصيرفي. القاهرة : معهد المخطوطات بجامعة الدول العربية، 1390هـ - 1970م.
- ضيف، شوقي العصر الجاهلي. القاهرة : دار المعارف. ط7.
- طبانة، بدوي، دراسات في نقد الأدب العربي من الجاهلية إلى غاية القرن الثالث. بيروت : دار الثقافة. ط6؛ 1394هـ - 1974م.
- الطبري، ابن جرير، تاريخ الطبري. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. ط2؛ 1387هـ - 1967م.
- عباس، إحسان تاريخ النقد الأدبي عند العرب : نقد الشعر من القرن الثاني حتى القرن الثامن الهجري. بيروت : دار الثقافة. ط3؛ 1401هـ - 1981م.
- عبيد بن الأبرص. شرح ديوانه. بيروت : دار بيروت، 1377هـ - 1958م.
- العشماوي، محمد زكي النابغة الذبياني.. القاهرة : دار المعارف، 1960.
- الغوث، مختار، الشعر القرشي في القرون الثلاثة الأولى : جمع ودراسة. دبي : دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث. ط1؛ 1427هـ - 2007م.

- الوجيز في العروض والقافية. جدة : مكتبة خوارزم، 1428هـ.
- معلقة عمرو بن كلثوم : دراسة وتحليل.. مجلة جامعة دمشق. المجلد 22. العدد 1+2، 2006م.
- الفارابي، أبو نصر، ديوان الأدب. أحمد مختار عمر. القاهرة : الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 1987م.
- فروخ، عمر، تاريخ الأدب العربي. بيروت : دار العلم للملايين. ط4؛ 1981م.
- الفيومي، أحمد بن محمد المصباح المنير.. بيروت : مكتبة لبنان. 1987م.
- القرشي، أبو زيد، جمهرة أشعار العرب. بيروت : دار بيروت، 1398هـ - 1978م.
- كراع النمل، المنتخب من غريب كلام العرب. تحقيق محمد أحمد العمري. مكة : جامعة أم القرى. ط1؛ 1409هـ.
- المرزباني، الموشح. تحقيق علي محمد البجاوي. بيروت : دار الفكر العربي، 1385هـ - 1965م.
- المرزوقي، أبو علي أحمد بن محمد. شرح ديوان الحماسة. نشره أحمد أمين وعبد السلام هارون. بيروت : دار الجيل. ط1؛ 1411هـ - 1991م.
- المعري، أبو العلاء رسالة الغفران. تحقيق عائشة عبد الرحمن. القاهرة : دار المعارف. ط8.
- مندور، محمد، النقد المنهجي عند العرب. محمد مندور. القاهرة : دار نهضة مصر.
- مونرو، جيمز، النظم الشفوي في الشعر الجاهلي. ترجمة فضل العماري. الرياض : دار الأصاله. 1407هـ - 1987م.
- الناخبة الذبياني، ديوانه، صنعة ابن السكيت. تحقيق شكري فيصل. بيروت : دار الفكر. ط2؛ 1410هـ - 1990م.















































# في النبيّ الإنسان والنبيّ المُنمّذج

سماح حمزة

كلّية الآداب والفنون والإنسانيّات

جامعة منّوبة

## موجز البحث

يقارن البحث بين صورة الأنبياء في القرآن وصورتهم في نصوص الكتاب المقدّس، من خلال أربعة نماذج. وهم لوط وأيوب وداود وسليمان. ويبيّن تطوّر هذه الصورة من وضع الشخصية الإنسانيّة المعرّضة إلى الخطأ إلى درجة النبيّ المعصوم، تطوّرًا غير مفاجئ، إذ هو تطوّر تاريخيّ متدرّج ينحو إلى النمذجة ابتداءً من الكتاب المقدّس إلى الكتب المؤلّفة والمفسّرة له كالتلمود وغيره، ومن المكتوب المعترف به أو المنحول إلى الشفويّ السائد في المجتمعات السابقة للإسلام عند القصّاص والوعاظ المتجولّين. وبذلك يبيّن البحث أنّ مفهوم العصمة عند السنة ثمّ الشيعة يدخل في حركيّة تاريخيّة أوسع.

يدور موضوع هذه المقالة حول صورة "الأنبياء" في النصّ القرآنيّ مقارنةً بنصوص التوحيد. ونعني بها – في هذا السياق – العهد القديم والعهد الجديد. وسنتناول من خلال هذه النصوص ظاهرة "النبوّة" وشروط كونها وكيفيات تحقّقها في ثقافة التوحيد.

ونعلم أنّ ظاهرة النبوّة ليست حكرًا على ديانات التوحيد، فقبل أنبياء إسرائيل كان للكنعانيّين وللمصريّين والبابليّين أنبياء أيضًا<sup>1</sup>، غير أنّ لكلّ ديانة صورة مخصوصة لأنبيائها تختلف عن صنوها في غيرها من الديانات، حتّى وإن كانت الأسماء تتشابه والقصص يتداخل.

والأنبياء في النصوص التي ندرس كثر؛ لا شيء شغل المخبرين والمفسّرين وكتّاب السّير والمحدّثين في الثقافة العربيّة الإسلاميّة منذ القرن الأوّل أكثر من قصّ أخبارهم في جنس أدبيّ سمّي بـ"قصص الأنبياء".

(1) انظر :

André Paul : « Prophètes d'Israel » ; in Dictionnaire du Judaïsme ; Ed Albin Michel ; Paris ; 1998 ; (pp612-619) ; pp 612-613.

وتختلف أسماؤهم وقصصهم وأوضاعهم في شعبيهم من نصّ إلى آخر. فـ"إخنوخ" مثلاً في العهد القديم هو "إدريس" في القرآن، و"إرميا" هو ذو الكفل، و"يونا" هو يونس. أن تختلف الأسماء فذلك مرده إلى اختلاف اللغات واللهجات. وأن تختلف القصص من نصّ إلى آخر فذلك من فعل الرواية والقصّ، ومن آثار النقل الشفوي والمكتوب، ومن إبداع الرواة والمتقبلين، ومن فنون التخيل والأسطورة. ولكن أن يختلف وضع الشخصية من حالة الإنسانية إلى درجة النبوة، ومن حالة الإثم والفساد إلى حالة الصلاح والبرّ فهذا هو المدهش.

إنّ "أنبياء القرآن"، تميزا لهم في التسمية من أنبياء الكتاب المقدّس أصناف ثلاثة مقارنة بمن سبقهم في نصوص التوحيد :

- أنبياء اشترك القرآن في ذكرهم مع نصّي التوحيد السّابقين كليهما أو أحدهما ، وهم : موسى (وهو نبيّ في التوراة والأنجيل والقرآن)، والمسيح (نبيّ في الأنجيل والقرآن)، ويحيى أو يوحنا (نبيّ في الأنجيل والقرآن).
- أنبياء عرب لا ذكر لهم إلا في القرآن. وهم : هود وصالح وشعيب. وموضوع هذه المقالة لا يهتمّ بهذين الصّنفين.
- أمّا الصّنف الثالث، فهو مشغلنا ويتمثّل في أناس عُدّوا في القرآن أنبياء وما كانوا كذلك في نصوص التوحيد السّابقة. ونعني : آدم ونوحا ولوطا وأيوب وداود وسليمان.

إنّ أوّل ما يلفت انتباهنا في هذه المسألة هو أنّ القرآن قد أتى على قصص هؤلاء - وهم الذين لم تُسند إليهم صفة النبوة في العهد القديم - وسماهم أنبياء. وأهمّل، في المقابل، ذكر من أسندت إليهم صفة النبوة : نعني بهم أولئك الذين كان لهم شأن في كتابة أسفار العهد القديم وفي قصّ تاريخ إسرائيل<sup>(2)</sup>. ولقد برّر القرآن ذلك الغياب مخاطبا الرّسول بالقول :

(2) ينقسم أنبياء العهد القديم إلى "أنبياء متقدّمين أو أوليّين" وهم : يشوع Josué، وراعوث Ruth، وصموئيل Samuel، وعزرا Esdras، ونحميا Néhémie، وأستير Esther. و"أنبياء متأخّرين" وهم : إشعيا Esaié، وإرميا Jérémie، وحزقيال Ezéchiël، ودانيال Daniel، والأنبياء الإثني عشر الصّغار : هوشع Osée، ويونيل Joël، وعاموس Amos، وعوبديا Abdias، ويونا Yona، وميخا Michée، وناحوم Nahum، وحبقوق Habacuc، وصفنيا Sophnie، وحجاي Aggée، وزكريّا Zacharie، وملاخي Malachie. ونذكر منذ البدء بأنّ النبوة هي وحدها القناة التي يتلقّى من خلالها الوحي في التمثّل الإسلامي، في حين أنّ هناك قنوات أخرى -إلى جانب النبوة- لتلقّي الوحي وإيصاله في الكتاب المقدّس، مثل الرّوى وتأملات الحكمة. راجع : Jeanne Lupaletti ; Article : « La Bible » ; in Religions et Histoire (revue) ; N°1 ; Mars-Avril ; France ; 2005 ; Dossier : « Les Personnages Bibliques dans le Coran » ; pp 14-15; 16.

"وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَرُسُلًا لَمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ" (3).

ولئن كانت الآية تبرّر غياب أنبياء من القصص القرآني، فإنّها لا تعلل قصّ قصص من لم يكن نبياً عند بني إسرائيل الأولين بالقول :  
"إنّ هذا لهو القصص الحق" (4).

ويبدو أنّ المفسّرين والمحدّثين قد تحرّجوا من غياب أنبياء إسرائيل المتقدّمين والمتأخّرين في القرآن، فراحوا يبرّرون الغياب بوجود ما يزيد عن مائة ألف وأربعة وعشرين ألفاً من الأنبياء (5)، لم يذكر القرآن منهم إلا ثلاثة لكثرتهم.

ولا شك أنّ أهميّة هذه الشخصيات تكمن في التمثّل الدّينيّ الكتابيّ والإسلاميّ الأوّل لتاريخ إسرائيل. وهي المفسّر لحضورها وغياب الأخرى. ولقد اخترنا منها أربعة أسماء للدرّس هي : "لوط" و"أيوب" و"داود" وسليمان". منهجنا في ذلك المقارنة بين النصوص، ورصد التشابه والاختلاف بين شخصيّاتها. وسنحاول الكشف عن دلالات ذلك التشابه والاختلاف ورمزيّاته، وآثاره في تأسيس تمثّلين مختلفين للنبيّ والنبوة في التخيّلين الكتابيّ والإسلاميّ. كما سنهتمّ بسيرورة الحكاية، ورحيل الشخصيّة في التاريخ والنصوص. فمن نصّ إلى آخر تتغيّر الملامح، وتتبدّل الرّموز، وقد يصير الإنسان نبياً. ودراستنا ليست انتقائيّة؛ فيمكن إخضاع شخصيّتي "نوح" و"آدم" إلى تصوّر الدّراسة نفسه ومنهج البحث عينه. ولكنّ خشيتنا من الإطالة أدّت بنا إلى الاكتفاء بالأربعة.

(3) النساء 4/ 164.

(4) آل عمران 3/ 62.

(5) روي عن أبي ذرّ أنّه قال : سألت رسول الله (ص) كم الأنبياء؟ قال : "مائة ألف وأربعة وعشرون ألفاً". قال : قلت : يا رسول الله كم الرّسل منهم؟ قال : "ثلاثمائة وثلاثة عشر، جمّ غفير". قال : من كان أولهم؟ قال : آدم... راجع بقيّة الحديث عند : القضاعي (أبو عبد الله محمّد بن سلامة بن جعفر بن عليّ) (ت 454هـ) : الإنباء بأنباء الأنبياء وتواريخ الخلفاء وولايات الأمراء (المعروف بتاريخ القضاعي)، تح عمر عبد السلام التّدمري، المكتبة العصريّة، صيدا-بيروت، ط2، 1420/ 1999م، ص ص 94-95. وهذا الحديث يطرح على القارئ قضيّة مفهوميّة تتعلّق بالفرق بين مفهوم "النبيّ" ومفهوم "الرّسول" وهو غير بيّن في القرآن، غير أنّ الملاحظ أنّ قائمة الأنبياء أكبر من قائمة الرّسل فيه. فالرّسل حسب : نوح ولوط وإسماعيل وموسى وشعيب وهود وصالح وعيسى، أمّا الأنبياء فإلى جانب الرّسل هناك شخصيّات كتابيّة مثل إبراهيم وإسحاق ويعقوب وهارون وداود وسليمان وأيوب. ويبدو أنّ الأنبياء هم الذين بعثهم الله داعين هادين منذرين دون أن يكونوا رؤساء لأقوامهم.

راجع : A.J.Wensink : "rasul"; dans EI2, TVIII, p470.

وفي ماعدا الفرق في العدد بين الأنبياء والرّسل الذي يكشف عنه نصّ الحديث أعلاه، لا نجد في الأدبيّات اللاحقة للقرآن فرقا بيّنا خصوصاً بعد أن تأسّس اعتقاد العصمة وأضيف عليهم جميعاً. غير أنّ الكتب المتأخّرة لم تخل من إفراء الرّسل بشريعة وكتاب على خلاف الأنبياء. انظر مثلاً : أبو المنتهى، تفسير الفقه الأكبر، II، حيدرآباد، 1321، ص 4، أورده فنسك ضمن المقال نفسه.

تشارك الشّخص الأربعة في التمثّل القرآني في كونهم أنبياء، اصطفاهم الله للنّبوة، وبعثهم لهداية أقوامهم. وكانوا جميعا صالحين بررة، بعثوا بالتوحيد، وكانوا جميعا من المرسلين<sup>(6)</sup>. ولنأت على قصصهم الواحد تلو الآخر في القرآن أولا ثم في الكتاب المقدّس ثانيا، مادامت زاوية النظر تنطلق من التّصوّر الإسلامي<sup>(7)</sup>. ولنبدأ بـ "لوط"؛ فهو الأوّل في ترتيب هذه الشّخصيّات في العهد القديم<sup>(8)</sup>.

## لوط<sup>(9)</sup>

جاء عنه في القرآن أنّه من أوائل من صدّق بإبراهيم، وأنّه رسول أمين، أرسله الله إلى قوم كذبوا من قبله بكلّ المرسلين إليهم. وكانت رسالته إليهم أن ينتهوا عن إتيان "الدُّكران من العالمين"<sup>(10)</sup>، فلم ينتهوا، وهذّده بالطرّد من القرية<sup>(11)</sup>. عندها دعا لوط ربّه لينجّيه من قومه المفسدين<sup>(12)</sup>. فأدخله الله في رحمته لأنّه كان من الصّالحين<sup>(13)</sup>.

أمّا قصّة نجاته وهلاك قريّته، فتنتطلق بخبر قدوم ملائكة الله على إبراهيم، عمّه في العهد القديم<sup>(14)</sup>، ضيوفا، يبشّرونه بإسحاق وليدا من زوجته (سارة)<sup>(15)</sup>،

(6) فيما يتعلّق برسالة أيّوب وسليمان وداود انظر : النساء 4 / 163، أمّا حول رسالة لوط فانظر : الشعراء 162 / 26.

(7) خوفا من أن تختلط على القارئ إحالات السّور القرآنية بالإحالات على الأسفار الكتابيّة في الهوامش، فإننا سنرفق كلّ إحالة على العهدين القديم والجديد بكلمة "سفر"، في حين سنورد السّورة القرآنيّة خلوا من أية إضافة توضيحيّة. مثال : سفر التكوين 11 / 27 (إحالة على سفر التكوين من العهد القديم، الإصحاح 11، الآية 27)، أمّا الشعراء 167 / 26 (فهي إحالة على سورة الشعراء، رقم 26، الآية 167).

وقد اعتمدنا في الكتاب المقدّس الطّبعة الصّادرة عن دار الكتاب المقدّس في الشّرق الأوسط، 1998. في حين اعتمدنا في القرآن الطّبعة الصّادرة عن تهامة للنشر والمكتبات، جدّة- مؤسسة علوم القرآن، دمشق-بيروت، 1406هـ.

(8) لم نعتد النصّ القرآني في التّرتيب، لأنّ الأنبياء غير مرّتبين فيه ترتيبا تاريخيّاً، كما نشير إلى أنّ قصص الأنبياء لم يرد في القرآن مسترسلا بل جاء موزّعا على آيات ومقاطع، باستثناء قصّة "يوسف" فقد أفرنت في سورة يوسف / 12.

(9) راجع تفاصيل قصّته الكتابيّة في : Article « Loth » ; in Etude Perspicace des Ecritures ; Vol II ; pp 162-163. وكتب الحديث- في : B.Heller -G.Vajda : Article « Lût » ; EI2 ; Leiden-Brill, Paris- Maisonneuve et Larose ; 1986 ; Vol 5 ; p839.

(10) الشعراء 165 / 26، العنكبوت 29-28 / 29، الأعراف 81-80 / 7.

(11) الشعراء 167 / 26.

(12) الشعراء 169 / 26.

(13) أنبياء 75 / 21.

(14) سفر التكوين 11 / 27.

(15) الحجر 51 / 15، هود 53 / 11.

وكانت قد هرمت وشاخت، وكانت عجوزا عاقرا<sup>(16)</sup>. وأعلمه الملائكة، في الأثناء، بأنهم مهلكو قوم لوط بأمر من ربهم، وسائموهم العذاب لأنهم قوم مجرمون<sup>17</sup>. فلما جادلهم إبراهيم في أمر لوط وأهله<sup>(18)</sup>، وعده الملائكة بأن ينجوا لوطا وأهله أجمعين إلا امرأته "كأنت من الغابرين"<sup>(19)</sup>. فلما جاءت الملائكة لوطا، أدخلهم بيته، فهرع إليه قومه، و"لقد رأودوه عن ضيقه"<sup>(20)</sup>، وهم الذين يأتون "الرجال شهوة من دون النساء"<sup>(21)</sup>، ويأتون في ناديهم المنكر<sup>(22)</sup>. فنهاهم عن فعل ذلك. وطلب منهم ألا يفضحوه في ضيقه، وأن يتقوا الله ولا يخزوه<sup>(23)</sup>؛ فلم ينتهوا. عندها عرض عليهم بناته قائلا: "يا قوم هؤلاء بناتي هن أطهر لكم"<sup>(24)</sup>. فأعرضوا عن بناته، لأن مآربهم كان في الرجال دون النساء. وقالوا:

"لقد علمت ما لنا في بناتك من حق. وإنك لتعلم ما نريد"<sup>(25)</sup>.

حينئذ أمر الملائكة المرسلون لوطا بأن يسري بأهله، بقطع من الليل شرطاً يلتفت أحد منهم<sup>(26)</sup>؛ ووعدوه بالنجاة، إلا امرأته فكانت من الهالكين<sup>(27)</sup>. فلما خرج بأهله من القرية، حاق بقومه العذاب، فجعل الله عالي البلدة سافلها؛ وأمطر عليهم حجارة من سجيل منضود، فكانت الرجز من السماء أت<sup>(28)</sup>. تلك هي قصة لوط في القرآن، وعند هذا الحد تنتهي.

لقد وردت هذه القصة بعينها في سفر التكوين من العهد القديم مع مزيد من التفصيل في الأحداث والأسماء والأماكن<sup>(29)</sup>. غير أنها لا تنتهي عند هذا الحد؛ بل تأتي القصة التي غاب ذكرها، بل حتى التلميح إليها، في القرآن. تلتفت زوجة لوط إلى ورائها، فتصبح "عمود ملح" لمخالفتها أمر الملائكة<sup>(30)</sup>. ويلجأ لوط وابنتاه

(16) هود 11 / 72.

(17) هود 11 / 76، الحجر 15 / 58.

(18) هود 11 / 74.

(19) العنكبوت 29 / 33، وانظر أيضا: الحجر 15 / 59-60.

(20) القمر 54 / 37.

(21) الأعراف 7 / 81.

(22) العنكبوت 29 / 29.

(23) الحجر 15 / 67-68، هود 11 / 78.

(24) هود 11 / 78، الحجر 15 / 71.

(25) هود 11 / 79.

(26) هود 11 / 81، الحجر 15 / 65.

(27) العنكبوت 29 / 32، الأعراف 7 / 83، الشعراء 26 / 170-171، هود 11 / 81، الحجر 15 / 60.

(28) هود 11 / 82-83، الحجر 15 / 73-74، الأعراف 7 / 84، الشعراء 26 / 173، العنكبوت 29 / 34.

(29) انظر القصة كاملة في سفر التكوين 13-14، 18-19.

(30) سفر التكوين 19 / 26.

إلى كهف من كهوف الجبال العالية. وهناك قَدَرَت ابنتاه أَنَّ كُلَّ رجال القرية ماتوا، وأنهما لن تتزوَّجا إلى الأبد، ولن تجدا بعد أبيهما الشيخ أنيسًا. فقالت الكبرى للصغرى :

"تعالِي نسقْ أبانا خمرًا، ونُضاجعه، ونَقِيمَ مِنْ أبينا نسلًا". "فَسَقَتَا أباهما خمرًا تلك الليلة، وجاءت الكبرى وضاجعت أباه، وهو لا يَعْلَمُ بنيامها ولا قيامها"، "وفي الغد قالت الكبرى للصغرى ضاجعت أبي البارحة، فلنُسقه خمرًا الليلة أيضًا، وضاجعيه أنت، لنقيم من أبينا نسلًا".

ففعلت. وحملت كُلَّ منهما. وولدت الكبرى ابنا سمَّته موآب (أي من الآب). وولدت الصغرى آخر سمَّته بن عمي (أي ابن عمِّي)، فكانا جَدَيْنَ للموآبيين والعَمُونِيِّين في أرض إسرائيل<sup>(31)</sup>.

ولا نجد لهذا الخبر ذكرًا في القرآن. وهل يتسنَّى لمن أتى مثل هذه الخطيئة، ولو غير متعمد، أن يكون نبيًّا<sup>(32)</sup> ؟

إننا ندرك من ههنا أَنَّ قصص الأنبياء لم يُقَصَّ على النبي ليتعظ المسلمون ويعتبروا به فحسب؛ بل لهذا الفن من القول وظيفة أخرى؛ وهي تعديل القصص السابق حتَّى يستجيب لمقتضيات النبوة في الضمير الديني الإسلامي النَّاشئ، وإنشاء ذاكرة جديدة للأنبياء غير التي كانت لها في نصوص أهل الكتاب. فالقرآن يؤسِّس الشَّخصيَّة البديلة، ويعدِّل القديمة بالإبقاء على بعض صفاتها والزيادة فيها أو المحو منها.

لذا ترى المفسرين يتأولون قصَّة لوط "الإسرائيليَّة" بكيفيَّة تسقط عنه جرم الرِّهق أو الزَّنا بالمحارم. ففي رأى ابن كثير مثلاً أَنَّ من كان بصحبة لوط ليس ابنتيه بل هما أمَّته، و"النبيُّ للأمة بمنزلة الوالد"<sup>(33)</sup>.

(31) انظر : سفر التكوين 19/ 31-38.

(32) لقد أثارت هذه القصَّة حرج الحاخامات اليهود مذوَن سفر التكوين، وعلى الرَّغم من أنَّ أسفار العهد القديم قد نَقِحت مرَّات عديدة، ولطُفَّت الترجمات كثيرًا من اللَّفظ النَّابئ والقِصص المحرَّم، إلا أنَّ بعض المقاطع بقيت محرَّجة خصوصًا للعوام الذين لا يفهمون مقاصدها أو معناها. وهذا ما جعل النسخة الماسوريَّة تسقط مثل هذه المقاطع، وتجعلها حكرًا على العلماء. انظر : جوناثان كيرتش : حكايًا محرَّمة في التَّوراة، ترجمة نذير جزماتي، نيوي للدراسات والنَّشر والتَّوزيع، سوريامدشقي، ط1، 2005، ص ص 45-46.

(33) ابن كثير التَّمشقي : قصص الأنبياء، دار الكتب العلميَّة، بيروت-لبنان، ط2، 1422هـ/ 2001م، ص 146.



ذكر أيُّوب في القرآن في عداد من أُوحي إليهم<sup>(35)</sup>. والوحي الإلهي في التصوّر الإسلامي لا يكون إلاّ للأنبياء. وقصّته مختصرة في القرآن، ولا تفهم بمعزل عن النصّ الكتابي. فقد جاء فيها أنّه كان عبداً وأباً، صبر وصابر وتحمل "الضرّ"<sup>(36)</sup> و"النّصب والعذاب"<sup>(37)</sup>. وكان الشيطان مبتليه وليس الله<sup>(38)</sup>، ولا نجد تفصيلاً للبلاء الذي نزل به. فلمّا اشتدّ به الأذى

"نادى رَبَّهُ أَنِّي مَسْنِي الشَّيْطَانُ بِنُصْبٍ وَعَذَابٍ"<sup>(39)</sup>.

فاستجاب الله لندائه، وكشف ما به من ضرّ لصبره بأن أمره أن يدخل مغسلاً بارداً، فيطهر فيه جسده من نجاسته ويشرب من مائه<sup>(40)</sup>. وإذ شفي أعاد الله إليه أهله من جديد، ومثلهم معهم<sup>(41)</sup>. ونفهم من هذه الآية أنّ الشيطان ابتلاه في أهله وفي جسده.

وفي موضع آخر يأمر الله أيُّوب بأخذ ضغث ليضرب به حتّى لا يحنث، ولا نعلم من الآية من الذي سيضرب. أتراه زوجته التي طلبت منه، كما جاء في سفر أيُّوب من العهد القديم، أن يجتدّف على الله فأبى وغضب<sup>(42)</sup>؟ على أيّة حال هذا ما ذهب إليه المفسّرون<sup>(43)</sup>.

إنّ حكاية أيُّوب جاءت في القرآن شديدة الاختزال، مبنية على التلميح والإشارة، وكأنّنا به يتوجّه إلى متقبّل عارف بها حقّ المعرفة<sup>(44)</sup>. ولا عجب فأَيُّوب قد اعتبر في التراث الدّينيّ التوحديّ بمثابة حكيم "من حكماء الثقافة السّامية الشّاملة، ناطقا بعالمها الصحراويّ البدويّ، شعره قريب من شعر العرب،

(34) حول قصّة أيُّوب Job الكتابيّة انظر : مقال "أيُّوب" ضمن دائرة المعارف الكتابيّة، مج 1، ص ص 576-589. وقصّة أيُّوب الإسلاميّة انظر : A.Jeffery ; Article « Ayyûb » ; in EI2 ; Vol

1 ; p819.

(35) النّساء 163 / 4.

(36) الأنبياء 83 / 21.

(37) ص 38 / 41.

(38) ص 38 / 41.

(39) الأنبياء 83 / 21، ص 38 / 41.

(40) ص 38 / 42.

(41) ص 38 / 43.

(42) سفر أيُّوب 2 / 9-10.

(43) راجع : ابن كثير، قصص الأنبياء، ص 192.

(44) Jean-Louis Déclais ; « Job » ; in Religions et Histoire (revue) ; Dossier : « Les Personnages Bibliques dans le Coran » ; p40.

ومعرفته بمصر واسعة، لم تخف عليه أمور بابل<sup>45</sup>. واختزال القصة هو ما جعل المفسرين يلجؤون إلى الإسرائيليات لتفسيرها.

جاء في العهد القديم أنّ أيّوب كان رجلاً ثرياً من أرض "عوص"، وأنه أعظم رجال المشرق، وكان كريماً مع الفقراء مشفقاً على المساكين، متعبداً إلى الله<sup>(46)</sup>، فأنار غضب إبليس لشدة استقامته ونزاهته، وقضى بموافقة الربّ بأن ينزل به العذاب حتّى يكفر<sup>(47)</sup>، فأباد أغنامه ومواشيه، ثمّ قتل أبنائه<sup>(48)</sup>، "وما خطئ أيّوب مع هذا كله ولا عيب على الله"<sup>(49)</sup>. فلمّا رآه مؤمناً صابراً، ابتلاه في جسده، وأغوى امرأته حتّى تطلب من زوجها التجديف على الله. ففعلت. وكانت بذلك كحواء المنفذ الذي دخلت منه الخطيئة جسد الإنسان<sup>(50)</sup>. وإلى حدّ الآن لا نلمس اختلافاً بين "أيّوب القرآني" و"أيّوب الكتابي".

غير أنّ الحكاية الكتابيّة تأخذ مساراً آخر، ولا تُسند إلى أيّوب ما نسبته إليه القرآن من الصبر، إذ نراه، إثر حوارهِ مع أصدقائه، يحاجّ الله في ابتلائه ويضيق بحاله، ويتذمّر إلى الله ممّا صنعه به. فلحمه قد كساه الدود والقروح، وجلده سال قيحا وتشقق<sup>(51)</sup>. وجميع أقربائه عافوه لنتن ريحه، حتّى إخوته وخدمه وزوجته قد اشمزأوا منه<sup>(52)</sup>. ونراه يلعن اليوم الذي فيه ولد، وبه كان، والبطن الذي به حمل، والثدي الذي منه رضع<sup>(53)</sup>، ويتمنّى الموت في كلّ لحظة، مؤثراً القبر سكناً وراحة من العذاب<sup>(54)</sup>، "فأرى الخنق أفضل شيء لي، والموت خيراً من عذابي"<sup>(55)</sup>.

ويصل به الأمر إلى أن يجعل نفسه لله خصماً<sup>(56)</sup>، ويعلن على ملاّ من أصحابه بأنّه لم يعد يهاب الله لأنّه واثق من براءته من الخطايا<sup>(57)</sup>. وكلّما نهاه

(45) انظر : وحيد السعفي : العجيب والغريب في كتب تفسير القرآن، تير الزّمان، تونس، 2001، ص 447.

(46) سفر أيّوب 1/ 5-1.

(47) انظر قصّة اتفاق الشيطان مع الله على تعريض أيّوب إلى الاختبار. سفر أيّوب 1/ 8-12.

(48) سفر أيّوب 1/ 17-19.

(49) سفر أيّوب 22/1.

(50) راجع : A.Jeffery ; Article « Ayyûb » ; in EI2 ; Vol 1 ; p819.

(51) سفر أيّوب 7/ 5.

(52) سفر أيّوب 19/ 13-24.

(53) سفر أيّوب 3/ 16-1.

(54) سفر أيّوب 3/ 16-26.

(55) سفر أيّوب 7/ 15.

(56) سفر أيّوب 23/ 6-7.

(57) سفر أيّوب 9/ 33-35.

أحدهم عن ذلك القول، زاد شكّا في رحمته وعدله. كيف لا، وهو "يبيد النزيه والشرير على السواء [...] ويستَهْزئ بشقاء الأبرياء؟" (58)، وهو الظالم المتسلط الذي لا منقذ من قبضته (59)، والحاقد الذي لا يقبل توبة التائب ولو تاب، الذي لا يرحم المسترحم ولا يجير المستجير به (60). عندها فقط كلم الله أيوب من العاصفة، واتهمه بالجهل بحكمة الله في أفعاله وخلقه، وخاطبه قائلاً: "هل يخاصم القدير لأنمته ويجيب الله مَنْ يَشْتَكِيهِ؟" (61). وشعر أيوب بإثمه الكبير أمام الله، فطلب العفو والمغفرة، وندم على ما قال (62). وقبل الله توبته، فشفاه من آلامه، لكن دونما إشارة إلى الماء المطهر لنجاسة جسده، وأعاد إليه أهله وأملاكه، وضاعف له في عمره. تلك هي قصة أيوب الكتابية كاملة.

وسألنا: كيف يكون من تمرّد على الله بلسانه وعقله وقلبه في الكتاب المقدس نبياً في القرآن؟ وهل يجوز للنبيّ الشكّ في عدالة الله ورحمته، أو اعتبار الله خصيماً للإنسان جباراً ظالماً؟ قد تُقبل خطيئة الجسد. ولكن خطيئة التجديف على الله لا تقبل لأنّ النبيّ لا ينطق عن الهوى، ولا يقول إلاّ وحياً (63).

إنّ الحرج من خبر تمرّد أيوب على الله لأنّه لم ينصفه، وهو التقيّ النزيه الطاهر، يبرّر إلى حدّ ما اختزال قصّته في القرآن، وإسقاط الجزء المخرج منها، بل يبرّر تحلّي الثقافة العربيّة الإسلاميّة عن أيوب نسيباً، "فلم تنسبه إليها ولم تحدّد دينه" (64).

غير أنّ المسألة لا تفهم إلاّ باستحضار اختلاف مفهوم الألوهة بين التوراة والقرآن. فالله يتعالى في التّصوّر القرآني عن صفات البشر، إذ هو منزّه في ذاته وصفاته وأفعاله، وهو لا يظلم أحداً ولا يتكبّر على عباده، ولا يجوز لذلك الشكّ في رحمته وعدله وعفوه وحلمه ومغفرته، أو محاجّته فيما يفعل.

(58) سفر أيوب 22-23.

(59) سفر أيوب 10/3، 7.

(60) سفر أيوب 10/13-14.

(61) سفر أيوب 40/1-2.

(62) سفر أيوب 42/1-6.

(63) "النبيّ" في التّصوّر الإسلامي هو الذي اختاره الله لتلقي كلمته عن طريق ملاك، فمحضه دون غيره بالوحي، وليس ما يلقيه الشيطان أو الجن إلى الكاهن أو ما شابيه وحياً وإن كانت مفاهيم "العرافة" و"الكهانة" و"الرؤية" تتداخل مع مفهوم "النبوة". راجع: Article "Nubuwwa"; dans EI2; p95. للتعمّق انظر: الماوردي: كتاب أعلام النبوة، القاهرة، 1319هـ/1901م؛ والجاحظ: كتاب الحجّة في تثبيت النبوة، طبعة سننوبي، ضمن رسائل الجاحظ القاهرة، 1939؛ وفخر الدين الرّازي: عصمة الأنبياء، القاهرة، 1395هـ/1936م.

(64) راجع: وحيد السّعفي: العجيب والغريب، ص 449.

أما الله في الكتاب المقدس فهو الكائن المتعالي عن الكائنات، وهو الذي يشترك معهم كذلك في مشاعرهم وصفاتهم وأخلاقهم. ولذلك فهو يظهر للأبرار من الناس، ويكلّمهم، ويقيم بينهم في خيمته، ويرتحل معهم، ويصارعهم كذلك ليختبر شدّتهم وبأسهم.

إنّ حرمة الإله لا تنتهك في القرآن، وعدالته لا يجوز الطعن فيها أو الشك. ولذلك فإنّ القرآن لم يتوقّف عند تشذيب القصّة من شوائبها فحسب، بل برأ أيّوب أيضا من تهمة وشكل الصورة النقيض له؛ فيصبح المتذمّر من الألم صابرا، والشاك في رحمة الله وعدله أوابا. وتمّحي إذاك الصّورة القديمة لهذا البطل "الأسطوري" وتتلاشى<sup>(65)</sup>.

داود (66)

هو في القرآن أيضا من أصحاب الوحي، وكان وحيه زبورا<sup>(67)</sup>. وهو من الأنبياء والرسل الكبار، لأنّ الله محضه بوحي مكتوب وآتاه من عنده كتابا. وكان ممّن "آتاه الله الملّك والحكمة وعلمه ممّا يشاء"<sup>(68)</sup>، وجعله من رسله المفضلين، لأنهم درجات يفضل بعضهم بعضا<sup>(69)</sup>، وجعله "خليفة في الأرض"<sup>(70)</sup>، وثبّت ملكه وآتاه "الحكمة وقصّل الخطاب"<sup>(71)</sup>، فكان يقضي بين الناس بالحقّ. وأشير في القرآن إلى قضائه مع ابنه سليمان في شأن نزاع على حرث أكلته أغنام قوم<sup>(72)</sup>.

وقد جاءت أخبار داود متوزّعة على سبع سور، وتُسند إليه جميعا الملك والنبوة والرّسالة والوحي. وإلى جانب ذلك، سُخّرت له الجبال يسبحن معه

(65) انظر :

Tottoli R. : Biblical Prophets in the Qur'an and Muslim Literature ; Richmond ; 2002 ; pp37-38

(66) حول قصّته الكتابيّة انظر : مقال "داود"، ضمن دائرة المعارف الكتابيّة، دار الثقافة، دبت، ج3، ص 393-410. وكذلك :

Ursula Fortiz : Prophètes et prophéties , Histoire et tradition ; Eds De Vecchi ; Paris ; 2004

وحول قصّته الإسلاميّة انظر :

Paret R. : Article « Dawûd » ; in EI2 ; Vol 2 ; pp 187-188

(67) و"الزبور" في القرآن كلمة أريد بها ما سمّي في الكتاب المقدس بـ"المزامير".

(68) البقرة 2 / 251.

(69) البقرة 2 / 253.

(70) ص 38 / 26.

(71) ص 38 / 20.

(72) الأنبياء 78 / 21.

بالعشي والإشراق<sup>(73)</sup>. وفي ذلك إشارة إلى ما جاء في العهد القديم مفصلاً عن جودة غنائه، وعذوبة ألحانه، وقدرته الفائقة على تحريك مشاعر الناس وإثارة كائنات الطبيعة. وفي الحديث النبوي ثناء على غناء داود وصلاته<sup>(74)</sup>. ويأتي إثر ذلك نبأ الخصمين اللذين تسوّرا محرابه ودخلا عليه بيغيان منه حكماً في ما تنازعا عليه، فخافهما. وكان النزاع حول نعجة - وهي في الحقيقة رمز لامرأة - أراد الغني الذي يملك تسعا وتسعين نعجة أن يضم إليها نعجة الفقير المعدم الذي ليس له إلا هي. وينتصر داود للفقير على الباغي، ويختم بالقول أنّ الفئة المؤمنة الصالحة قليلة في الدنيا<sup>(75)</sup>. وفجأة ودونما إعلام بالسبب "ظنّ داود أنّما فتّناه فاستغفر ربّه، وخرّ راکعاً وأناب"<sup>(76)</sup>، فغفر الله له ذلك لأنّ له عنده "زلزلي وحسن مآب". ولا شك أنّ القارئ قد تفتّن إلى حلقة مفقودة في القصة، وإلا فما علاقة داود بالخصمين وبالنعاج حتّى يظنّ أنّ الله فتّنه فيستغفر؟ هذا ولا سيّما أنّ اختزال هذه القصة في القرآن يقابل ورود آيات مفصّلات في قتل داود لجالوت وجنوده، وفي ما امتاز به من صناعة السروج والترس من الحديد؟

قصة النعاج في رأينا رمزيّة. فالباغي من الخصمين في التوراة لم يكن إلا داود. وحينما تفتّن إلى أنّه المعنيّ بالخصومة، خرّ راکعاً وتاب. وقصة بغيه تبدأ في العهد القديم بداود وقد قام عند المساء عن سريره "يمشي على سطح القصر، فرأى على السطح امرأة تستحمّ، وكانت جميلة جداً. فسأل عنها، فقيل له هذه بتشابع بنت أليعام زوجة أوريا الحثي. فأرسل إليها رسلاً عادوا بها، وكانت اغتسلت وتطهّرت. فدخل عليها ونام معها، ثمّ رجعت إلى بيتها. وحين أحسّت أنّها حبلى، أعلمته بذلك"<sup>(77)</sup>. لم يدر داود ماذا يفعل، وخاف من اقتضاح أمره. وكانت عقوبة الزّاني والزّانية القتل<sup>(78)</sup>. فأرسل إلى قائد جيشه يطلب منه إرسال أوريا زوج المرأة إليه. وكان محارباً يحاصر مدينة ربّة مع بقية الجنود. فلمّا جاءه، سأله داود عن حالة الجيش والقتال، ثمّ سمح له بالذهاب إلى بيته للاغتسال والراحة.

(73) الأنبياء 21/79، ص 18/38.

(74) "مرّ النبيّ (ص) على أبي موسى الأشعري وهو يتلو القرآن من الليل وكان له صوت طيّب جداً، فوقف واستمع لقراءته، وقال: "لقد أوتي هذا مزماراً من مزامير آل داود". أورده ابن كثير في تفسيره للأية 79 من سورة ص، ونكر في سياق التفسير بحلاوة صوت داود وهو يتلو الزبور حتّى أنّه "كان إذا ترنّم به تقف الطير في الهواء فتجاوبه، وتردّ عليه الجبال تأريفاً". ج3، ص 402.

(75) انظر كامل المقطع لفهم القصة ص 24-21.

(76) ص 24-25/38.

(77) سفر II صموئيل 11/2-5.

(78) جاء في شرح سفر الخروج XX/14، 16، أنّ من زنا بامرأة متزوّجة فعقوبته الخنق. راجع: Talmud De Jérusalem, Tome XI ; Traité Sanhédrin ; p73.

فخرج أورياً من القصر متعباً ونام على العتبة ولم يدخل بيته. وسقاه داود خمراً ليأتي أهله في الليلة الموالية، فنام بجانب الحرس. عندها ضاق داود ذرعاً، وبعث به من جديد إلى الحرب، وطلب من قائد الجيش أن يضعه في الصفوف الأمامية حتى يُقتل، فقتل<sup>(79)</sup>. ولما انتهت أيام حداد بنشابع، ضمها داود إلى زوجاته. ولم يتفطن شعبه أو حاشيته إلى الأمر. ولكن الأمر لم يخف على الرب الذي استاء من فعلته<sup>(80)</sup>، فأرسل إليه بعد عام ناثان النبي، وقصّ عليه قصة الفقير والغني والنعاج. وهي عين القصة الواردة في القرآن. فلما حكم داود على الباغي بالموت، صاح ناثان "أَنْتَ هُوَ الرَّجُلُ" يقصد الباغي [...] "قَتَلْتَ أورياً الحثي بالسيف... وَأَخَذْتَ امْرَأَتَهُ زَوْجَةً لَكَ"<sup>(81)</sup>. فاعترف داود بآثمه، وليس المسوح حزناً على ما اقترفه. وغفر له الله خطيئته، ولكن بعد أن اقتص منه ومن ذريته<sup>(82)</sup>.

إن الحلقة المفقودة إذن في قصة داود القرآنية هي اغتصابه امرأة أحد جنوده، وسفك دمه ليفوز بها ويستتر على الفضيحة. ونذكر أنّه ما كان لمن أَرادَه الله نبياً في نصّ وحيه أن يكون زانيا بالمحصات من النساء، أو سفاكاً لدم البريين.

سليمان<sup>(83)</sup>

هو صاحب وحي من الله في القرآن<sup>(84)</sup>. ونسب إليه في التقليد الكتابي "سفر الأمثال"، و"سفر الجامعة"، و"نشيد الأنشاد"، وبعض المزامير. وهو الابن الذي وهبه الله لداود خليفة له في الأرض<sup>(85)</sup>. وهبه الله كابيه علماً وحكمة. وعلمه منطق الطير والنمل<sup>(86)</sup>. وسخر له الريح "عاصفة تجري بأمره"<sup>(87)</sup>، وجعل له من الشياطين من يغوص في الأرض ليأتيه بخبرها<sup>(88)</sup>.

(79) انظر أطوار القصة ضمن: سفر II صموئيل 11/ 14-25

(80) سفر II صموئيل 11/ 26-27.

(81) II سفر صموئيل 12/ 1-9.

(82) وذلك بأن مات الطفل المولود من بنشابع - وابن الزنا في الثورة يقتل مع الزانيين- وقُتل ابنه أبشالوم لما ثار ضده وطلب الحكم لنفسه، بعد أن دخل بسرّياً أبيه، وقُتل ابنه سليمان أخاه. انظر أخبار داود ضمن الأسفار: صموئيل الثاني، وأخبار الأيام الأول.

(83) Salomon

(84) النساء 4/ 163.

(85) ص 38/ 30، التمل 27/ 16.

(86) التمل 27/ 15-19.

(87) الأنبياء 21/ 81.

(88) الأنبياء 21/ 82.

وترد في القرآن قصته الشهيرة مع ملكة سبأ؛ وقد جاءت تصالحه حتى لا يحاربها، فدخلت في دينه، وأمنت بما رآته في ملكه من عظيم البنیان، وفي عقله من الحكمة<sup>(89)</sup>.

وفي سورة البقرة مقطع حول فتنته، ونفي صريح للشرك عنه، ورمي للشياطين بالكفر بدلا عنه. "وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا"<sup>(90)</sup>. ويرى الله سليمان من خطيئة الكفر به لأن الشياطين فتنته، خصوصا لأنهم يعلمون الناس "مَا يُفَرِّقُونَ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ"<sup>(91)</sup>. فكان سليمان بذلك هدفا للشيطان وغيه. إن القرآن يصرح هذه المرة بالإثم ولكنه يبرئ منه نبيه.

وإليك خبر زلته من العهد القديم: "أحب سليمان، فضلا عن ابنة فرعون، نساء غريبات من الموابيين والعمونيين والأدوميين والصيدونيين والحثيين"<sup>(92)</sup>. فتعلق بهن "وكان له سبعمائة زوجة من الأميرات، وثلاث مائة جارية. فازاغت نساؤه قلبه. وفي زمن شيخوخته مالت زوجاته بقلبه إلى آلهة غريبة، فلم يكن قلبه مخلصا للرب إلهه كما كان قلب أبيه داود"<sup>(93)</sup>. "وتبع سليمان عشتاروت إلهة الصيدونيين وملكوم إله بني عمون"<sup>(94)</sup>.

و"بنى معابد لآلهة جميع نساؤه الغريبات حتى يحرقن البخور ويقدمن الذبائح لها"<sup>(95)</sup>. فغضب منه الرب وعاقبه بأن أثار ضده رجاله، وانشقوا عنه طلبا للمملكة<sup>(96)</sup>.

إن خطيئة سليمان كانت الكفر بيهوه والتقرب إلى آلهة الوثنيين<sup>(97)</sup>، وما كان للقرآن أن يقبل الشرك ممن اصطفاه الله نبيا.

### صور الأنبياء بين القرآن والعهد القديم

لنتأمل الآن صور هؤلاء الأنبياء بين القرآن والعهد القديم.

---

(89) النمل 27 / 20 - 44. انظر القصة الموازية في 2 أخبار الأيام / 1-12، و 1 ملوك 10 / 1-13، وليس فيها خبر ائتمائها إلى دين سليمان. راجع تحليل القصتين لدى Tottoli R. : Biblical Prophets in the Qur'an and Muslim Literature ; pp38-39

(90) البقرة 2 / 102.

(91) البقرة 2 / 102.

(92) سفر 1 ملوك 11 / 1-2.

(93) سفر 1 ملوك 11 / 3-4.

(94) سفر 1 ملوك 11 / 5.

(95) سفر 1 ملوك 11 / 8.

(96) 1 سفر ملوك 11 / 9-43.

(97) انظر : 876- 869 pp ; Vol 2 ; in Etude Perspicace ; Article « Solomon »

لوط النبي الصالح الذي كذب به قومه فنجاه الله منهم هو لوط الذي ينجيه الله من لعنته على اللواطيين الخطاة، فيقع في شرك خطيئة الزنا. وأيوب المبتلى والصابر، هو أيوب الذي لم يطق على البلاء صبرا، فتمرّد على الله. وداود الذي يؤتيه الله الملك والنبوة والعلم وفصل الخطاب هو الذي تسلط على الرعية بملكه، فاغتصب وقتل وغدر. وسليمان الذي آتاه الله ما آتى أباه وبرأه من الشرك به هو ذاك الذي كفر بعد إيمانه بيهوه فاستحق العقاب. إن القصص تبدأ في كلا النصين مؤتلفة، وملامح شخصياتها متشابهة، ثم تختلف وتفترق، وتنتهي القصة عن القصة.

لقد عمد القرآن إلى تطهير شخصيات العهد القديم، إذ تختفي الخطايا والآثام؛ فلا زنا ولا قتل ولا عصيان ولا شرك. كل أنبياء القرآن موحّدون، متوكلون على الله، مطهرون من خطايا البشر. وحتى إن تمت الإشارة إلى فتنة أو ذنب، فإن النبي يطلب إثرها المغفرة، ويكتم خبرها.

في القرآن يتطهر لوط من خطيئة الجسد كما تطهر آدم من قبل<sup>(98)</sup>، ويتطهر من سكره كما تطهر نوح من قبل<sup>(99)</sup>. ويتطهر أيوب من تجديفه على الله، وداود من سفك الدم الحرام، وسليمان من الشرك.

إن القرآن نصّ تطهيري، فيه تُنمذج الشخصيات، تُلغى ماضيها، وتصير قدوة ومثالا، تغادر درجة "الإنسانية"، وتلتحق بمصاف النبوة. والنبي لا يكون نبيا في القرآن إلا إذا كان معصوما. ومن ثمة، فالقرآن هو المؤسس لمقولة العصمة في النصوص الإسلامية، منه استمدتها الشيعة حينما نسبوها إلى أنتمهم، والسنة حينما جعلوها شرطا للنبوة<sup>(100)</sup>. وإذا ما كان القرآن يؤسس لعصمة الأنبياء والرسل، فإن الكتاب المقدس لا يفعل ذلك.

إن النبي في التصور الكتابي ليس معصوما من الخطأ، وذلك مردود إلى طبيعة بني إسرائيل. فكما كان لهم ملك وكهنة وحكام ومشرعون أو قضاة، كان لهم أيضا أنبياء يؤدّون وحي الله. فوظيفتهم إذن كانت اجتماعية قبل أن تكون

(98) انظر : « Les Personnages Bibliques dans le Coran » ; pp 22-23.

(99) انظر المرجع. نفسه، مقال : « Noé » ، ص ص 24-25.

(100) راجع : 190-192 ; Vol IV ; in EI2 ; Article : 'ISMA ; in W.) ; Madelung



دينية، وكما يوجد في الملوك والكهنة والحكماء الصالح والسيء، كذلك يكون الأمر في الأنبياء<sup>(101)</sup>.

ثم إنَّ الأنبياء غير معصومين في التصوّر الكتابي من الوقوع في الزلل. فهم بشر والبشر خطاؤون. ولذلك فهم يحبّون ويكرهون، وهم نزهاء، ولكنهم يضطرون أحيانا إلى الكذب أو التحيل، وأحيانا أخرى إلى القتل<sup>(102)</sup>. إنهم عرضة لصنوف الخطايا؛ ولكنهم مفضلون على غيرهم، لأنَّ الله اجتباهم ليحملهم كلمة وحيه. وإذا ما كان أنبياء إسرائيل يتميّزون من بين أنبياء اليونان وآسيا الوسطى ومصر بمحتوى رسالاتهم أكثر من تميّزهم بسلوكهم<sup>(103)</sup>، فإننا نفهم أنَّ النبوة عندهم قائمة على عصمة الكلمة الموحاة وليس على عصمة الجسد والسلوك، بما أنَّ النبيّ يعرف بأنّه مصدر كلّ معرفة ترقى إلى الله وتسمو على معارف البشر<sup>(104)</sup>.

أمّا في القرآن فـ"النبيّ" أنموذج وقوة للجماعة؛ فهو صورة للنبيّ محمّد، لا يأتي المنكر، وإن أخذته الشهوة عصمه الله منها<sup>(105)</sup>.

ولمّا كانت النساء المنفذ الذي تؤتى منه الخطيئة، خطيئة الجسد، فقد عصم منها أنبياءه : يوسف الذي رأى برهان ربّه لمّا هم بـ"زليخا" وهمّت هي به<sup>(106)</sup>،

---

(101) انظر مثالا على ذلك اختلاف "إرميا" و"حنانيا" في الموقف من قضية واحدة، مع أنَّ كليهما "نبيّ" ويدّعي أنَّ ما يقول من الوحي. ولمّا انتهت الأزمة تبيّن للشعب أنَّ "إرميا" هو الذي كان على حقّ، وأنّه "النبيّ" والآخر "نبيّ كذاب". راجع : إرميا 26. انظر : مقال "نبيّ"، ضمن معجم اللاهوت الكتابي، دار المشرق بيروت، ط2، 1988م، ص 798.

(102) وقد قتل موسى مصرياً راه يضرب عبرانيّاً، وطمره في الأرض. راجع : سفر خروج 12/ 2.

(103) راجع : « Prophètes d'Israel » ; pp 612-613 ;

(104) انظر : T. Fahd : Article « Nubuwwa » ; in EI2 ; Vol VIII ; pp 95- 99 ;

(105) انظر في هذا السياق : فخر الدين الرّازي : عصمة الأنبياء، القاهرة، 1395هـ/ 1936م، والماوردي : كتاب أعلام النبوة، القاهرة، 1319/ 1901م. انظر خبر الرّسول محمّد عند ابن اسحاق. جاء فيه "شبّ رسول الله (ص) يكلّوه الله ويحفظه ويحوطه من أقدار الجاهليّة ومعاييبها، لما يريد به من كرامته ورسالته وهو على دين قومه. ومن حفظ الله له من المعاييب قول الرّسول : "إني لمع غلمان هم أسناني، قد جعلنا أزرنا على أعناقنا لحجارة نلقها نلعب بها، إذ لكمني لاكم لكمة شديدة، ثمّ قال : اشدد عليك إزارك". راجع : ابن اسحاق، السيرة المسماة بكتاب المبعث والمغازي، تح محمّد حميد الله، مطبعة محمّد الخامس، فاس-المغرب، 1396هـ/ 1976م، ص ص 57-58.

(106) ﴿ ولقد همّت به وهمّ بها لولا أن رأى برهان ربّه كذلك لنصرف عنه السوء والفحشاء إنّه من عبّادنا المخلصين ﴾ يوسف 24/ 12.

و"يحيى بن زكريّا" الذي جعله في الأنبياء "سيدًا وحضورًا"<sup>(107)</sup>، والحضور هو الذي لا يأتي النساء<sup>(108)</sup>.

إنّ اختلاف مفهوم "النبوّة" وشروطها في نصوص التوحيد والثقافات التي أنتجتها مفسّر لاختلاف الصّور فيها. ولكنّه لا يقدّم تعليلًا لما آلت إليه شخصيات العهد القديم من نمذجة. ولما تصفّحنا بعض النصوص الحافّة بأسفار العهدين : ونعني هنا الكتابات الحاخامية التي تمثّل شروحا وحواشي لأسفار العهد القديم، مثل التلمود والمدراش<sup>(109)</sup> والهاغادا والمالاخا<sup>(110)</sup>، والكتابات المنحولة للعهدين ولما بينهما، ما قد يفسّر تطوّر الشخصيات تدريجيًا إلى النمذجة. إذ هي كتابات تأوّل كتابها النصوص المقدّسة وفقًا لواقعهم التاريخي وحاجاته، فقدّموا تمثلاً موازيا للشخصيات التوراتية ولقصصها قد يتعارض أو يختلف مع رؤية ما اعتبر من النصوص مقدّسة. وكان السياق التاريخي الذي تشكل فيه النصّ القرآني يستصفي من التأويلات والقصص ما ينسجم مع الرؤية القرآنية للوجود والإنسان والأشياء.

وما من شكّ في أنّ الثقافة التي تعكسها النصوص المؤسّسة للضمير الدنيّ الإسلاميّ الأوّل قد انبنت على جماع تلك المصادر، خصوصًا وأنها تدور جميعًا في فلك الشفويّ، ولم يكن هناك فصل بين الرّسمي منها والمنحول<sup>(111)</sup>.

---

(107) ﴿فَأَنذَرْتُ الْمَلَائِكَةَ وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي فِي الْمَحَارِبِ أَنَّ اللَّهَ يَبْسُطُ كَيْدَهُ بِكُلِّ مَنٍّ مِنَ اللَّهِ وَسَيِّدًا وَخَصُورًا وَنَبِيًّا مِنَ الصَّالِحِينَ﴾ آل عمران 3/39.

(108) "قال ابن عباس [في تأويل هذه الآية] وابن مسعود وغيرهما : هو الذي لا يأتي النساء ولا يقربهن... يعني أنّه حصر نفسه عن الشهوات، وقال ابن المسيّب والضحاك : هو العنين الذي لا باء له" ودليل ذلك قول الرسول : "كلّ ابن آدم يلقي الله بذهب قد أنخبه يعقبه عليه إن شاء أو يرحمه، إلا يحيى بن زكريّا، فإنّه كان سيدًا وحضورًا ونبيًا من الصّالحين. ثمّ أوما النبيّ (ص) إلى قذاة من الأرض فأخذها. قال : وكان ذكره مثل هذه القذاة". راجع : التيسابوري الملقب بالثعلبي (أبو إسحاق أحمد بن محمد بن إبراهيم) (ت427هـ) : قصص الأنبياء المسمّى عرائس المجالس، المكتبة الثقافية، بيروت-لبنان، ديت، ص 337.

(109) "التلمود هو الشريعة الشفويّة التي تلقاها موسى في ذات الوقت الذي تلقى فيه الوصايا على طور سيناء، وقد وقع تعليمه للحكماء من جيل إلى آخر شفويًا. كتب التلمود في أثناء القرون الميلاديّة الأولى في صيغة "المشنا" ثمّ "الجيمارا" الذي هو تفسير لها. انظر : جوناثان كيرتش :

(110) انظر معاني هذه المصادر ضمن : Adin Steinsaltz : Introduction Au Talmud ; Ed : Albin Michel ; 2002.

راجع بالتحديد تعريف "المدرّاش" Midrash (ص ص 251 - 256)، "التلمود" Talmud و"المالاخا" Halakah (ص ص 278 - 283)، و"الهاغادا" Haggada (ص ص 284 - 292).

(111) حول المؤثرات النصيّة اليهوديّة والمسيحيّة المكتوبة والشفويّة في القصّة القرآنيّة لأيوّب مثلاً، انظر Monica Balda : La Version Arabe-Chrétienne de l'Histoire de Job, :

ولقد وجد الخطاب القرآنيّ نفسه أمام مفاهيم متطورة وشخصيات متغيرة يقصّ أخبارها القصّاص والوعاظ المتجولون، أو يروها اليهود والنصارى والعرب الذين كان لهم بهم احتكاك<sup>(112)</sup>، فيتناقلاها العالم والشعبيّ والداخل في الإسلام والكافر على حدّ السواء؛ فاجتبي لنفسه ما يستجيب للثقافة السائدة وانتظارات المتقبّل وتمثلاته. وما كان لنصّ هذا شأنه أن يخرق أفق انتظار متقبّليه.

لقد وجدنا استقامة "لوط" تُحمد في الأسفار اليونانية المضافة إلى التوراة<sup>(113)</sup> في الترجمة السبعينية<sup>(114)</sup> (La Septante) التي يعتمد عليها المسيحيّون. فقد أصبح في سفر "الحكمة" المنسوب في التقليد الدينيّ الكتابيّ إلى "سليمان" "رجلا صالحا حكيما"، أنقذته حكمته من النار<sup>(115)</sup>، ودُعي بـ "رجل الله"<sup>(116)</sup>، وهي تسمية تطلق في العهد القديم على الأنبياء<sup>(117)</sup>. كما أنّه، في سفر يشوع بن سيراخ، الرّجلُ النقيّ<sup>(118)</sup>، وهو كذلك الإنسان "البار"<sup>(119)</sup>، والبارّ أيضا من ألقاب الأنبياء<sup>(120)</sup>. وكما نسي كتاب الأسفار خبر انفصال لوط عن عمّه جشعا وطمعا،

Itinéraire d'un Récit ; Firenze ; Leo S. Olschki Editore ; MMVI ; (1er trim ; 2007) ; (pp 311- 339) ; p337.

(112) حول أصناف القصّاص واختلاف انتماءاتهم الذنبيّة والثقافيّة، وهيمنة المصادر اليهوديّة والمسيحيّة على القصّ الإسلاميّ الأوّل ممثلا بالخصوص في مرويات : عبد الله بن سلام، وكعب الأحبار، وسلمان الفارسي، ووهب بن منبه...انظر :

Vajda (G.) : Article : « 'Isra'iliyyat » ; in EI2 ; Vol IV ; pp 221- 222.

(113) وهي كتب لم يعترف بها اليهود ولم يدرجوها في نسختهم العبريّة للتوراة، وتتمثّل في : أسفار طوبيا، Tobie، ويهوديت Judith، وسفر أستير (يوناني) Esther، وحكمة سليمان Livre de la sagesse، ويشوع بن سيراخ Ecclésiastique (ou Siracide)، وباروك Baruch، ورسالة إرميا Jérémie، وسفر دانيال (يوناني) Daniel (والذي يحتوي بدوره "نشيد الفتيان العبرانيّين الثلاثة" Cantique des trois jeunes gens وقصة سوسة Suzanne et les vieillards، وقصة بال والتنين Bel et le dragon)، والمكابيين الأوّل والثاني Macchabées، وسفري عزرا الأوّل والثاني Esdras، وصلاة منسى La prière de Manassé. ولقد اعتمدنا في إحصاء هذه الأسفار على النسخة التالية من الكتاب المقدّس : الكتاب المقدّس : كتب العهد القديم والجديد، مع الكتب اليونانية من الترجمة السبعينية، صادر عن دار الكتاب المقدّس في الشّرق الأوسط، دبت.

(114) "الترجمة السبعينية" هي التوراة (أو العهد القديم) المترجمة إلى اليونانية – وكانت في الأصل مكتوبة بالعبريّة. وضعت حوالي 200- 100 ق. م. وهي الترجمة التي اعتمدها المسيحيّون، ولذلك فإنّ أغلب عبارات العهد الجديد مأخوذة منها. للتعمّق : راجع : مقدّمة الكتب اليونانية من الترجمة السبعينية، ضمن الكتاب المقدّس، دار الكتاب المقدّس في الشّرق الأوسط، ط1، 1993- 1995.

(115) سفر حكمة 6/ 10.

(116) سفر حكمة 17/ 19.

(117) انظر : تفسير الكتاب المقدّس (من التكوين إلى يشوع)، ج1، ص 81.

(118) راجع : سفر يشوع بن سيراخ L'Ecclésiastique 8/ 16، ضمن الكتب اليونانية من الترجمة السبعينية.

(119) راجع II بطرس 2/ 8. (ضمن العهد الجديد).

(120) راجع : تفسير الكتاب المقدّس، ج. نفسه، ص. نفسها.

وحباً في الخصب والمرعى،<sup>(121)</sup> أهمل الحاخاميون في التلمود ما حدث بين لوط وابنتيه، وأنشغلوا في شروحه بالنظر في حكم أهل سدوم أي قوم لوط، ألهم نصيب في الحياة الآخرة، أم لا نصيب لهم ولا قيام يوم الحساب كقوم "نوح"؟<sup>(122)</sup>، كما ركزوا النظر على علاقة المسيا Messie القادم بلوط، فمسيا إسرائيل المنتظر سيكون من نسل "راعوث" المؤابية، أي من نسل مؤاب بن لوط من الزنا<sup>(123)</sup>. هكذا تصبح العلاقة الجنسية المحرمة مسكوتاً عنها في التقليد الكتابي المتأخر، إذ سيكون منتظر إسرائيل من ثمراتها.

ووجدنا "أيوب" في سفر "حزقيال" Ezékiel واحداً من ثلاثة أشخاص بارين إلى جانب "نوح" و"دانيال"<sup>(124)</sup>. ولقد خاض الحاخامات في المدراس في هوية أيوب فقال "ربي حنينا" Rabbi Hanina إن أيوب كان من عبدة الأصنام؛ ولكنه كان النبي الوحيد الذي قام من بينهم<sup>(125)</sup>.

وفي "وصية أيوب"، وهو سفر من أسفار التوراة المنحولة التي عُثر عليها في خربة قمران، وكان الأسينيون يتداولونها، نقف على صورة أيوب القرآنية؛ فهو صابر، متوكل على الله. وكانت الديدان تأكل جسمه والقيح يسيل منه، والديدان تخرج فيه. فإذا ما خرجت دودة منها أخذها وأعادها إلى حيث كانت، قائلاً: "ابقي في المكان الذي كنت فيه حتى تكوني قد تلقيت أمراً من الذي يأمر"<sup>(126)</sup>.

ويبدو أيوب، في النهاية، واثقاً من رحمة ربه صابراً على ما ابتلي به. فيشفق عليه الرب ويشفيه، ويعيد إليه أملاكه وأهله جميعاً.

أما داود فقد أنشدت المزامير على لسانه، وما هي له إلا في التقليد الكتابي، أنشودة الاعتراف بالخطيئة والتوبة منها<sup>(127)</sup>. وحينما أدرك أن الله قبل توبته كتب ترنيمة الخلاص<sup>(128)</sup>، وطوب "من غفر إثمه وسترت خطيئته". ونجد في كتاب

(121) انظر : André Paul : Article « Loth » ; in Dictionnaire Du Judaïsme ; p 464 .  
(122) انظر : Talmud De Jérusalem, Traduit par : Moïse S-Chwab, Librairie Orientale et Américaine ; Maisonneuve ; Paris ; 1933 ; Tome XI ; Traité Sanhédrin ; pp 57- 58 .

(123) راجع : Article « Loth » ; in Dictionnaire Du Judaïsme ; p 465 .

(124) سفر حزقيال 14/14 - 20.

(125) Midrash Rabba ; p 602 .

(126) وصية أيوب XXX/8-9. ضمن : التوراة : كتابات ما بين العهدين، أو التوراة المنحول، ج III، حقق بإشراف أندريه دويون -مارك فيلونكو، ترجمة وتقديم موسى ديب الخوري، دار الطليعة الجديدة، سوريا دمشق، ط1، 1999م.

(127) انظر : المزمور 51.

(128) المزمور 32.

التوراة المنحول تبرئة لداود من إثمه مع "بتشبع"<sup>(129)</sup>؛ فما فعل الذي فعله إلا لأنه "لم يكن قد قرأ كتاب الشريعة المختوم الذي كان في تابوت العهد"<sup>(130)</sup>.

ونقف، في المزامير المنحولة المنسوبة إليه، تلك التي تتضمنها التوراة المنحولة، على توسله إلى الله ليمحو له خطيئته وتمردّه، فيقول :

"خطيئة شبابي أبعدا عني، وتمرداتي ألا لا يتذكرها أحد بعد الآن ضدي! ألا طهرني أيا يهوه من الآفة السيئة، فلا ترجع أبدا نحوي!"<sup>(131)</sup>.

لقد محت "المنحولات" خطيئة داود إلى الأبد، وجعلته ينال الغفران فيقول :  
"لقد دعوت يهوه واستجاب لي، ولقد شفي جرح قلبي. لقد رقدت وغفوت، حلمت ثم أعتت"<sup>(132)</sup>. بل دعت نبيا قبيلا : "كل ذلك نطق به بروح النبوة التي كانت قد أعطيت له من لدن العلي"<sup>(133)</sup>.

ونحنم بسليمان. فقد جاء في التلمود أنّ الحاخاميين اجتمعوا، وقد أرادوا وضعه في قائمة من ليس لهم حظّ في "الحياة الآخرة"، وهو من أقسى الأحكام عندهم، فسمعوا من حولهم صوتا سماويا ينهاهم عن ذلك. ومثل "داود" أمامهم يرجوهم ألا يفعلوا. واشتعلت من قدس الأقداس أمامهم نار، فخافوا وعدلوا عما أزمعوا فعله<sup>(134)</sup>.

وفي التوراة المنحولة، تتثال على لسان سليمان مزامير الاعتراف بالخطيئة والتوبة منها<sup>(135)</sup>، ويظهر فيها فرحا بقبول الله توبته إلى الأبد فيقول :

"طوبى للإنسان الذي تذكره الرب لكي يردّه. فالسوط أعاده عن التّرب السيئة. وإذا تطهر من الخطيئة فإتّه لن يكرّرها"<sup>(136)</sup>.

## خاتمة

هكذا تطهرت هذه الشخصيات في التقليد الكتابي المنحول من آثامها، وصار اسم "النبي" يطلق على كلّ شخصيّة هامّة في تاريخ بني إسرائيل المقدّس، وإن

(129) هو اسم المرأة التي قتل داود زوجها ثم تزوّجها. انظر أعلاه ص 16.

(130) كتاب دمشق، العظة 1/ V - 6.

(131) المزمور 131/XXIV/11-13 ضمن التوراة المنحول، ج.أ.

(132) المزمور 132/XXI/16-17 ضمن المصدر. نفسه، ج نفسه.

(133) المزمور 133/XXVII/11 ضمن المصدر. نفسه، ج نفسه.

(134) راجع : 57. p ; Talmud De Jérusalem, Tome XI ; Traité Sanhédrin ;

(135) المزامير III - IX - XVI، ضمن التوراة المنحول، ج.أ.

(136) مزمور 1/X - 2، ضمن المصدر. نفسه، ج نفسه. (مزامير سليمان تحقيق بيري بريجان)

اختلف هذا الفهم مع المفهوم التوراتي الأول للنبوة. وعلى ذلك الأساس صارت كل الشخصيات البارزة والميثولوجية في الكتاب المقدس، من آدم ونوح إلى داود وسليمان وجوهاً أبائية "بارة"، وأصبحت خالصة لله مؤهلة لتقبل وحيه وكلماته. وكان القرآن وارثاً طهارة هذه الشخصيات ونبوتها، مغيباً ذاكرتها المدنسة، بعد أن شذب قصصها، وانتقى منها ما يستجيب لصورة "النبي" وأخلاقه في التمثيل الديني الذي يعكسه. كما جعل الأنبياء، من جهة أخرى، صورة مشابهة لصورة خاتمهم محمد، وخلقهم من خلقه. ولئن كان القرآن قد أقرّ ببشرية محمد وخضوعه إلى آفات الإنسان من وهم ونسيان وخطأ وضعف، فإنّه قصر تلك الهنات على الحياة اليومية، ولم ينتقص من برّه أو تقواه أو نزاهته في السلوك والقول، إذ جعله معصوماً من ارتكاب المحارم، فلا يزني ولا يسكر ولا يقتل ولا يشرك بالله شيئاً. ولا عجب أن ينتج أنبياء القرآن جميعاً ملامح خاتمهم محمد، وكما خضع هو للنمذجة أخضعوا هم بدورهم لها.

والأهمّ من هذا هو أنّ القرآن لم يكن نسخة للعهد القديم، تعاود مفاهيمه وأحكامه وشخصه وأحداثه، وليس نصّاً قائماً على سوء فهم ما جاء في الكتاب المقدس وتحريفه أو تعديله كما يدّعي بعض الدارسين، بل هو نصّ جامع للنصوص التي سبقته، منسجم مع رؤاه للإنسان والكون، كما أنّه النصّ الذي تطوّرت فيه مقالة "البر" و"التقوى" و"الصّلاح" في ما اعتبر من المنحولات لتجد فيه اكتمالها، وتؤسّس نموذجاً واحداً للفضيلة القصوى هو "النبوة".

لكلّ نبيّ في القرآن ذاكرة شفوية ومكتوبة، رسمية وهامشية. فهي ذاكرة تطويرية لا ثبات فيها؛ ذلك أنّ التاريخ في القرآن هو تاريخ النبوة ولا شيء سواها، على خلاف الكتاب المقدس الذي تشكل فيه النبوة جزءاً من تاريخ خلاص بني إسرائيل.

سماح حمزة

## المصادر والمراجع

### المصادر:

القرآن الكريم، الطبعة الصادرة عن تهامة للنشر والمكتبات، جدة- مؤسسة علوم القرآن، دمشق-بيروت، 1406هـ.

الكتاب المقدس، الطبعة الصادرة عن دار الكتاب المقدس في المشرق الأوسط، 1998.  
التوراة: كتابات ما بين العهدين، أو التوراة المنحول، ج III، حقق بإشراف أندريه دويون - مارك فيلونكو، ترجمة وتقديم موسى ديب الخوري، دار الطليعة الجديدة، سوريا-دمشق، ط1، 1999م.

### الكتب :

ابن اسحاق، السيرة المسماة بكتاب المبتدأ أو المبعث والمغازي، تح محمد حميد الله، مطبعة محمد الخامس، فاس- المغرب، 1396هـ / 1976م.

السعفي وحيد : العجيب والغريب في كتب تفسير القرآن، تبر الزمان، تونس، 2001.

-ابن كثير التمشقي : قصص الأنبياء، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط2، 1422هـ / 2001م، ص 146.

ابن كثير : تفسير القرآن

كيرتش جوناثان : حكايا محرمة في التوراة، ترجمة نذير جزماتي، نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، سوريا- دمشق، ط1، 2005.

التيسابوري (أبو إسحاق أحمد بن محمد بن إبراهيم (الملقب بالعلبي) (ت427هـ) : قصص الأنبياء المسمى عرائس المجالس، المكتبة الثقافية، بيروت- لبنان، د.ت.

### **Sources :**

Talmud De Jérusalem, Traduit par : Moise S-Chwab, Librairie Orientale et Américaine ; Maisonneuve ; Paris ; 1933 ; Tome XI ; Traité Sanhédrin ; pp 57- 58 .

### **livres :**

(Ursula) Fortiz : Prophètes et prophéties , Histoire et tradition ; Eds De Vecchi ; Paris ; 2004.

(Adin) Steinsaltz : Introduction Au Talmud ; Ed Albin Michel ; 2002.

(R.) Tottoli : Biblical Prophets in the Qur'an and Muslim Litterature ; Richmond ; 2002..

### **3- Articles :**

(Monica) Balda : La Version Arabo-Chrétienne de l'Histoire de Job, Itinéraire d'un Récit ; Firenze; Leo S. Olschki Editore ; MMVI ; (1<sup>er</sup> trim ; 2007); (pp 311- 339).

(Jean-Louis) Déclais; « Job » ; in Religions et Histoire (revue) ; Dossier : « Les Personnages Bibliques dans le Coran ».

Etude Perspicace des Ecritures ; (Allemagne, 1997); Vol II ; Article « Loth » ; pp 162-163; Article « Solomon » ; pp 869- 876.

(T.) Fahd : Article « Nubuwwa » ; in EI2 ; Vol VIII ; pp 95- 99.

(B.) Heller -(G.)Vajda : Article « Lût » ; EI2 ; Leiden-Brill, Paris- Maisonneuve et Larose ; 1986 ; Vol 5.

(A). Jeffery ; Article « Ayyûb » ; in EI2 ; Vol 1 ; p819.

(Jeanne) Lupaletti ; Articles : « Adam » ; « La Bible » ; in Religions et Histoire (revue) ; N°1 ; Mars-Avril ; France ; 2005 ; Dossier : « Les Personnages Bibliques dans le Coran ».

(W.) Madelung; Article : 'ISMA ; in EI2 ; Vol IV ; pp 190-192.

(R.) Paret : Article « Dawûd » ; in EI2 ; Vol 2 ; pp 187-188.

(André) Paul : « Prophètes d'Israel » ; in Dictionnaire du Judaïsme ; Ed Albin Michel ; Paris ; 1998 ; pp 612-619.

(G.) Vajda : Article : « 'Isra'iliyyat » ; in EI2 ; Vol IV ; pp 221- 222.

(A.J.) Wensink : Article : "rasul"; dans EI2, TVIII, p470.





# الحضور العربيّ

## في أعمال غبريال غرثيا مركيث<sup>(1)</sup>

عمر العويني

المعهد العالي للغات التطبيقية والإعلامية بباجة  
جامعة جندوبة

### موجز البحث

يدرج البحث الحضور العربيّ في أدب غاريا مركيث في إطار البحث في أمريكا اللاتينية عن هوية خاصة ومستقلة عن الهيمنة الأوربيّة، ومنفتحة على العالم. يبين البحث عوامل هذا الحضور الأدبيّة والاجتماعيّة والسياسيّة؛ ويبرز وجوه هذا الحضور الدالّ على اهتمام الكاتب الكولمبيّ في كتاباته الفنيّة بخصائص الشخص العربيّ، واهتمامه في كتاباته السياسيّة بقضايا العرب العادلة.

### مقدّمة

يندرج اهتمام غبريال غرثيا مركيث<sup>(2)</sup> بالعالم العربي ضمن اتّجاه عامّ لكثير من كتّاب أمريكا اللاتينية ومتّقيها إلى البحث عن هويّة ثقافيّة خاصّة بهذه القارّة، قصد تحقيق الاستقلال الثقافيّ عن الهيمنة الأوروبيّة بعد تحقيق الاستقلال السياسيّ. ولذلك ركّزوا بحوثهم وكتاباتهم في اتّجاهين : الاتّجاه الأوّل نحو ماضيهم وثقافتهم التي سادت لقرون عدّة قبل مجيء كرسطوبال كولون (كريستوف كولومبو) إلى قارّتهم، ماض شهد نشوء حضارات مزدهرة مثل حضارة الإنكا والاثتيكا والمايا، والاتّجاه الثاني نحو العالم العربيّ الذي تربطهم به صلات ثقافيّة قديمة تعود إلى تأثير الحضارة الأندلسيّة التي عبرت إليهم مع الأندلسيّين والمورسكيّين بعد سقوط غرناطة سنة 1492.

إنّ الدارس لأعمال غرثيا مركيث يمكن أن يلاحظ بسهولة أن شعوب العالم كلّها تقريبا حاضرة في كتاباته، من أمريكيّين لاتينيّين وأوروبيّين وصينيّين وأفارقة وعرب دون شك، الشيء الذي جعل كتاباته تكتسي صبغة كونيّة. ثمّ توجّهت هذه العالميّة بصفة رسميّة سنة 1982 بحصوله على جائزة نوبل للأدب.

(1) هذا البحث مستوحى من رسالة ماجستير في الإسبانيّة، تحت إشراف أ.محمد نجيب بن جميع.

Gabriel García Márquez (2)

يحتلّ الحضور العربيّ في أعمال مركيث - بالرغم من رمزيّته واختصاره أحيانا- منزلة هامة. إنّ العربيّ كفرد أو مجموعة، في انطوائه على نفسه أو في نشاطه التجاري الواسع، في علاقاته بإخوانه المهاجرين أو أفراد المجموعة المضيفة له، هو بطل للعديد من رواياته الشهيرة مثل "مائة عام من العزلة" و "إخبار عن موت معلن". فمركيث مفتون بالعالم العربي : بمنظر العربيّ وصفاته الخلقيّة، بطبعه ومزاجه، بلباسه، بوفائه للغة أجداده الموعلة في القدم، بتعلّقه بقيم التآزر والتكافل، بلطفه وحسن أخلاقه، بالإضافة إلى مسالمته. ونجد هذه الاهتمامات بصفة خاصّة في أعماله الروائيّة والقصصيّة. أمّا أعماله ومقالاته الصحافيّة، فإنّها تعلّقت أساسا بالجانب السياسيّ. ففيها تعرّض لأهمّ القضايا والأحداث التي هزّت العالم العربيّ خلال القرن العشرين. ومن أبرزها الحرب الجزائرية الفرنسيّة وحرب السويس والاحتياح الإسرائيليّ للبنان سنة 1981.

## 1. بواعث اهتمام غبريال غرثيا مركيث بالعالم العربيّ

### 1.1. اطلاع المبكر على كتاب ألف ليلة و ليلة

منذ أن ترجم الفرنسي أنطوان غايون في القرن الثامن عشر كتاب ألف ليلة و ليلة تحوّل هذا الأثر إلى وثيقة أدبيّة عالميّة ظلّت تؤثّر في العديد من الكتاب الأوروبيين والأمريكيين لزمان طويل. ولم يتخلف غبريال غرثيا مركيث بدوره عن الاطلاع عليه منذ نعومة أظافره. فلقد أعجب بهذا الأثر إعجابا شديدا، وتأثّر به أيّما تأثير إذ يقول :

"وهكذا استطعت قراءة الكتاب الأوّل الذي وجدته في صندوق مغبر في مستودع المنزل [...] لقد شدّني إليه بقوة [...] و لم أعرف أنه كان كتاب ألف ليلة و ليلة إلا بعد مضيّ سنوات"<sup>3</sup>

أثار اطلاع غرثيا مركيث على كتاب ألف ليلة و ليلة فيه افتتانا كبيرا بالقصص العجيبة، وولّد فيه رغبة جامحة في مطالعة كل ما هو أسطوريّ وخرافيّ، الشيء الذي حمّله على الخلط بين الواقع و الخيال، ومن ثمّ الاعتقاد بأنّ قصص ألف ليلة و ليلة كانت حقيقة. قال في هذا المضمّار :

"أتذكّر أن مفهومي للقصة كان بدائيّا بالرغم ممّا قرأت من القصص منذ إعجابي الأوّل بألف ليلة و ليلة. و بلغ بي الأمر أنّي اعتقدت بأنّ الأعاجيب التي كانت

(3) غارثيا ماركيث *أحيا لكي أروها* ، الطبعة الأولى، برشلونة، دار النشر موندادوري، أكتوبر 2002 (الطبعة الثانية : أكتوبر 2002 )، ص. 119. ترجمة المؤلّف.

ترويه شهرزاد تحققت فعلا في زمانها، وانقطعت عن الحدوث بسبب جبن الأجيال اللاحقة وعدم تصديقها<sup>(4)</sup>.

لقد ساهم هذا الكتاب في تكوين جانب مهم من جوانب الشخصية الأدبية لدى غرثيا مركيث. ألا وهو قوة الخيال الأدبي لديه، إذ اعترف هو نفسه بأن ألف ليلة و ليلة كان من ضمن الكتب الأساسية التي صاغت عالمه القصصي. قال مبيتنا ذلك :

"هذه هي التأثيرات التي أعتبرها مهمة في رواياتي : من حيث الفن القصصي فرجينيا وولف، ووليام فلكنير، وفرانز كفتكا، و إرنست همنغواي. ومن حيث الجانب الأدبي ألف ليلة و ليلة الذي كان أول كتاب قرأته في السادسة من عمري، و صوفو كليس و أجدادي من الأم"<sup>(5)</sup>.

تجلى تأثير ألف ليلة و ليلة بصفة خاصة في روايته الشهيرة "مائة عام من العزلة". وقد تعرضت الكاتبة نيكاسيو أربينا بكثير من التفصيل لهذه التأثيرات؛ فأشارت على سبيل المثال إلى مواضيع مشتركة بين الكتابين، كمسألة الجبرية، والنص كأداة لوهب الحياة، وتجربة المغناطيس والاستعمال المفرط للأرقام، والنشاط الجنسي لدى الأبطال والسجاد الطائر.

## 2.1. الهجرة العربية الحديثة إلى القارة الأمريكية

لم يبدأ التأثير المباشر للعرب في أمريكا اللاتينية فعليًا إلا مع وصول الموجات الأولى من المهاجرين العرب في أواخر القرن التاسع عشر، وبالتدقيق بداية من سنة 1880، ثم تواصلها خلال القرن العشرين<sup>(6)</sup>. كان لهؤلاء المهاجرين منذ أن حطوا الرجال بتلك القارة نشاط اقتصادي دؤوب، بدؤوه باعة متجولين، وانتهوا أصحاب مؤسسات اقتصادية كبرى، ساهمت في تطوير مجتمعات تلك القارة. فعرف رجال أعمال مشهورين مثل كرلوس سليم أغني رجل في أمريكا اللاتينية. وبرز العرب أيضا في مجال العمل السياسي؛ فكان منهم الرؤساء مثل كرلوس منعم في الأرجنتين، وعبد الله بو كرم أرتيث وجميل محواد في الإكوادور، وولادة مثل خوسي مراد، وغونثالث كوري في المكسيك<sup>(7)</sup>. لقد جلبت

(4) المصدر السابق، ص. 264.

(5) نيكاسيو أربينا، "ألف ليلة و ليلة و مئة عام من العزلة"، 1992.

(6) أولغين تينوريو و بيني غونثالث باتريثيا، الهجرة العربية إلى الشيلي، الطبعة الأولى، الشيلي، المعهد الشيلي العربي، 1990. ص. 69

(7) عزيزة البناني، الحوار الثقافي العربي الإبيرو أمريكي. المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم. الطبعة الأولى، تونس 10-12 ديسمبر 2002. ص. 314-315.

دينامكية هؤلاء المهاجرين وجذبتهم وإصرارهم على التميز أقلام العديد من كتاب أمريكا اللاتينية ومثقفها الذين بدؤوا يكتبون عنهم وعن العالم العربي، من أمثال الكوبي خوسي مارتى والمكسيكي أكتافيو باث، صاحب جائزة نوبل للآداب لسنة 1990، والأرجنتيني خورخي لويس بورخيس وصاحب جائزة نوبل الشهير الكولومبي غبريال غرثيا مركيث الذي نحن بصدد دراسته الآن.

### 3.1. الاتصال المباشر بالجزائريين في فرنسا

حلّ غرثيا مركيث بباريس سنة 1955 كمراسل لجريدة "الإسبكتور" (المشاهد). هناك وعن طريق الصدفة، التقى لأول مرة بالعرب ممثلين في الجزائريين. غير أنّ هذا اللقاء لم يكن عادياً بالمرّة، إذ أنّه وقع في سيارات الشرطة الفرنسية ومخافرها. قال متحدثاً عمّا وقع له في باريس ذات مرة :

"وفجأة أغلقت الشرطة باب المقهى أو إحدى الحانات العربية في شارع سان ميشال، واعتقلت - وهي تضرب- كلّ من لم يكن له ملامح مسيحية. وكنت أنا أحد هؤلاء"<sup>(8)</sup>.

وجد مركيث سيارة الشرطة :

«تغصّ جزائريين يخيم عليهم الصمت. كانوا قد أخذوا من مقاهي حيّهم وسط الضرب والشتم»<sup>(9)</sup>.

غير أن مأساة مركيث كانت مضاعفة أثناء ذلك اللقاء؛ فمن ناحية، كان وجوده في مخفر الشرطة خطأ، ظناً بأنه جزائري - وكانت الثورة الجزائرية قد اندلعت في الجزائر- وذلك لشديد الشبه بهم، و من ناحية ثانية، عدم وثوق هؤلاء به لأنّه لا يتكلم العربية. قال بهذا الخصوص :

"كانت وضعيتي أكثر خطورة، لأنّه بالرغم من أن الشرطة أوقفتني مشتبهة بي بأنّي جزائري، فإنّ هؤلاء لم يثقوا بي في الزنزانة، لمّا عرفوا أنّي لا أفهم حرفاً واحداً من لغتهم العربية، رغم أنّي كنت أشبه بانعّي القماش المتجولين"<sup>(10)</sup>.

غير أن تكرر اللقاءات معهم في نفس الظروف، ومقاسمتهم الضرب والشتم، وقسوة الزنانات الليلية جعل التفاهم يسود بينهم. وبدأ الجزائريون يثقون به أكثر

---

(8) غابريال غارثيا ماركيث، ملاحظات صحفية. الطبعة الأولى. برشلونة. دار النشر موندادوري، 1999. ص. 424.

(9) المصدر السابق. ص. 222. ترجمة المؤلف.

(10) المصدر السابق. ص. 224-425. ترجمة المؤلف.

فأكثر، حتى صاروا يقضون الليل معا يأكلون ويشربون ويتحدثون و يرددون أغاني جورج براسينس لكي يقلقوا أعوان الشرطة الذين يحتسبونهم. أكد ماركيت قائلا :

«لكي ننكد عليهم (الشرطة) حفلتهم كنت أنا و الجزائريون نسهر كامل الليل نردد أغاني براسينس»<sup>(11)</sup>.

وهكذا توطدت العلاقة بين ماركيت و الجزائريين حتّى دعاه ذات يوم أحدهم إلى التعاون مع جبهة التحرير الوطنيّ الجزائريّة. قال بهذا الصدد :

"قال لي ذات ليلة أحدهم : لكي تكون سجيناً بريئاً من الأفضل أن تكون مذنباً، ثم مكنتني من العمل لصالح جبهة التحرير الوطني للجزائر. إنّه الطبيب أحمد طبّال الذي كان آنذاك أحد أكبر أصدقائي<sup>(12)</sup>".

## 2. نماذج من الحضور العربيّ في مؤلّفات ماركيت الأدبيّة

### 1. 2. العرب ومشكلة التسمية

للإشارة إلى العرب، يستعمل ماركيت تسميات ثلاثة : "السوريّين" و"العرب" و"الأتراك". ففي حين تغلب تسمية "السوريّين" في "الكورونيل لا يجد من يكتبه" و"الساعة الحرجة"، تسود تسمية "الأتراك" في "مائة عام من العزلة"، بينما تغلب تسمية "العرب" في "إخبار عن موت معلن". لكنّه كثيراً ما يستعمل أيضاً تسمية ثانية في الكتاب الواحد، ولكن بأقلّ كثافة من التسمية الأولى.

يمكن تفسير استعمال "السوريّين" للإشارة إلى العرب بأصل المهاجرين العرب الأوائل المنحدرين من فلسطين و لبنان و سوريا وهي المنطقة التي كانت تعرف بالشام عند العرب، وبسوريا الكبرى عند بعض الغربيّين<sup>(13)</sup>. أمّا تسمية "الأتراك"، فترجع إلى أن هؤلاء المهاجرين عندما قصدوا أمريكا كانوا يحملون جوازات سفر تركية بحكم أن الدولة العثمانية كانت تسود هذه المنطقة<sup>(14)</sup>.

(11) المصدر السابق. ص. 222. ترجمة المؤلف.

(12) المصدر السابق. ص. 425. ترجمة المؤلف.

(13) ميّادة غارثيا خيمينيث، الحوار الثقافي العربيّ الإيبروأمريكي ، ص. 323.

(14) غراثيالا أنكراتي، "تاريخ إحدى العائلات : الهجرة العربية في أمريكا. إلكتروني

لقد حصل هذا الخلط بين "التركي" و"العربي" على المستويين الشعبي والرسمي الأمريكي اللاتيني، حتى ذهب أحد المثقفين إلى الخلط بين السوريين والمصريين والعجم<sup>(15)</sup>.

يستعمل مركب تسمية "الأتراك" في كثير من الأحيان ليعبر عن معان سلبية ومحقرة للعربي. فهم عنده حيناً رمز للحيلة والمكر حين يتحدث عن غشهم وهم يستعملون ياردة القماش<sup>(16)</sup>. وأحياناً يتهمهم بأنهم فاسدون ومنحرفون مثل شك بيدرو فيكاريو بأنهم هم من سمّموا أخاه بعد اغتيال سانتياغو ناصر<sup>(17)</sup>. مرةً يشار إليهم بأنهم الشرّ في معناه المطلق والمصائب كلّها، وقد أشارت إلى ذلك فافوسطا لوبيث عندما عبّرت عن كرهها لناصر قائلة بكل اختصار بأنه «مثل كل الأتراك»<sup>(18)</sup>، ومرةً يصوّرون بفعل طبيعتهم المتحفظة بأنهم حقيرين جداً. سأل الحلاق السوري موويساس عن موقفه السياسي قائلاً :

« قل لي أيها التركيّ الحقير، مع من أنت في النهاية»<sup>(19)</sup>.

أمّا عند الصببية، فالعربيّ محلّ سخرية ولهو<sup>(20)</sup>. لكنّه أحياناً يتحوّل إلى كائن جدير بالشفقة، وبأن تمدّ يد العون إليه. تجلّى ذلك عندما جرى ناصر نحو باب منزله المغلق، فارا من سكاكين قتلته، فناده أحد الناس إشفاقاً عليه ليريه الباب الذي ينبغي أن يدخل منه. قال ماركيت :

"يقال أن أحدهم صرخ من الشرفة : "من هنالك. لا، أيّها التركيّ. من الباب القديم"، فبحث سانتياغو عن مآتى الصوت»<sup>(21)</sup>.

يلاحظ أن المعنى المحقّر للعربيّ يصدر بصفة خاصّة من الطبقات الشعبيّة الأكثر جهلاً وفقراً مثل الأطفال والحلاق وزوجة الكورونيل المتقاعد وفافوسطا لوبيث؛ كما يحيلنا هذا الأمر إلى ظروف المهاجرين العرب الأوائل في أمريكا الذين استقرّوا في البده في الأحياء والقرى الفقيرة وبين الناس الأكثر فاقة. كما

(15) أولغين تينوريو و بني غونثالث باتريثاله الهجرة العربية إلى الشيلي، ص. 103 و 106.

(16) غابريال غارثيا ماركيثه مائة عام من العزلة، الطبعة الأولى مدريد، دار نشر إسباسا كالبلي، 1982، (الطبعة الثالثة عشر 1994، ص. 292.

(17) غابريال غارثيا ماركيثه إخبار عن موت معلن. الطبعة الأولى : مدريد، موندادوري، 1987 (الطبعة 13 : 1990 ) ص. 82.

(18) المصدر السابق، ص. 101. ترجمة المؤلف

(19) غابريال غارثيا ماركيثه الساعة الحرجة، الطبعة الأولى، بدون تاريخ، برشلونة، دار نشر بروغيرا، (الطبعة الخامسة : 1983) ص. 58. ترجمة المؤلف

(20) المصدر السابق، ص. 54.

(21) غابريال غارثيا ماركيثه إخبار عن موت معلن ، ص. 113. ترجمة المؤلف

يلاحظ أيضا الغياب الكليّ تقريبا للتسمية الإسبانية المعروفة للعرب بـ "المورو"، بمعناها المحقّر الذي اكتسبته أثناء التصادم بين المسلمين والإسبان في القرون الوسطى. ولعلّ ذلك يرجع إلى عدم تبنيّ ماركيث لهذا المفهوم السلبيّ حول العربيّ.

## 2.2. السمات الأساسية لشخصيّة العربيّ

إنّ للعربيّ عند ماركيث في أغلب الأحيان ملامح خلقية محدّدة. فهو أسمر اللون، نحيف الجسم، طويل القامة، مجعدّ الشعر حينا وأملس أحيانا ومائلًا إلى الصفرة حينا آخر، كما أنّه يبدو أحيانا بدينا؛ لكنّه جميل في كلّ الحالات. كلّ هذه الصفات تقريبا تتوفّر في سانتياغو ناصر الشاب العربيّ وبطل الرواية الشهيرة "إخبار عن موت معلن" (22). كما أنّ العرب الذين دخلوا مكوندو (23) أوّل مرّة مع أورسلا إيغوران كانوا «رجالًا ونساء مثلهم، أصحاب شعر بسيط وبشرة سمراء» (24).

أمّا بخصوص لباسهم، فقد كان بسيطًا جدًا في روايته "مائة عام من العزلة"، إذ كان رجالهم ينتعلون الخفّ ونسأوهم يحملن حلقًا بسيطة في الأذنين (25). لكن يبدو أن هؤلاء يمثلون الجيل الأوّل من المهاجرين الفقراء، لأنّ الجيل الثالث حسن كثيرًا من هندامه مثل التاجر السوري مويساس الذي كان يرتدي الملابس الفاخرة كالمعطف المصنوع من الجلد الرفيع الذي يغطي كامل بدنه (26).

إلى جانب هذه الصفات المتعلّقة بالجانب الشكليّ، أشار ماركيث إلى عدّة صفات نفسية مميزة للعربيّ مثل ميلهم إلى الهدوء كعادة الشرقيّين عامّة، كالسوري مويساس مثلًا الذي نعتّه بأنّه «كان شرقيًا هادئًا» (27). إنّه الهدوء الذي يتقاسمه مع النهر الذي يمرّ بالقرية فيخرج لتأمّله. قال الكاتب مشيرًا إلى هذا المعنى :

(22) غابريال غارثيا ماركيث / إخبار عن موت معلن، ص. 14.

(23) القرية التي تدور فيه أحداث رواية مائة عام من العزلة

(24) غابريال غارثيا ماركيث، مائة عام من العزلة، ص. 92. ترجمة المؤلف

(25) المصدر السابق، ص. 93-94.

(26) غابريال غارثيا ماركيث، الكورونيل لا يجد من يكتبه. الطبعة الأولى : مدريد، موندادوري، 1987

(الطبعة السابعة : 1991) ص. 77.

(27) المصدر السابق، ص. 77. ترجمة المؤلف

"كانت الشمس ذهبية. وكان السوريون يجلسون أمام دكاكينهم ليتأملوا النهر الوديع" (28).

تولدت عن هذا الهدوء صفة أخرى، ألا وهي رباطة الجأش<sup>(29)</sup>. أكد ماركيث هذه الصفات أيضا عند العرب الذين شهدوا خراب مكوندو، فوصفهم كما وصف الجزائريين قائلا :

"كانوا صموتين، رابطي الجأش، لم يؤثر فيهم الزمن والكارثة معا، استوت عندهم الحيوية بالجمود مثلما كانوا بعد وباء الأرق والحرب الثانية والثلاثين للكورونيل أوريليانو بوينديا" (30).

للعربي أيضا ابتسامة مأكرة وذكية ونظرة حالمة<sup>(31)</sup>. كما أنه وفي لعاداته وتقاليد، إذ أنّ العرب الذين تحدّث عنهم في "إخبار عن موت معلن" لم ينقطعوا عن استيراد قمحهم من بلادهم وتربية الخرفان<sup>(32)</sup>، لكي يتجنبوا أكل لحم الخنزير. ومن وفائهم لعاداتهم أن عرب الجيل الثالث منهم في "مائة عام من العزلة" :

«كانوا يجلسون في نفس المكان وفي نفس الهيئة التي كان يجلس عليها آباؤهم وأجدادهم صامتين و رابطي الجأش، دون أن يؤثر فيهم الزمن والكارثة»<sup>(33)</sup>

وأخيرا أشار الكاتب إلى صفة سلبية عند بعض العرب وهو تسليمهم بالقضاء والقدر. ويبدو ذلك من سلوك السوري مويساس في دكان الحلاق حيث :

«يلوي رأسه عادة في نوع من الاستسلام للقدر، ويظلّ يغطّ في نومه بالعربية، بينما يواصل الحلاق الحديث مع نفسه فقط بصوت مرتفع»<sup>(34)</sup>

## 2. 3. السلوك الاجتماعي للعرب وعملية الاندماج

تحدّث ماركيث بإيجابية كبرى وإعجاب عن السلوك الاجتماعي للعرب في أمريكا اللاتينية. ومن أبرز هذه السلوكيات أنهم كانوا مسالمين جدًا أفرادا ومجموعات. وقد أكد ذلك ماركيث من خلال الحديث عن ردّ فعلهم إزاء اغتيال أحد أفراد جاليتهم، وهو سانتياغو ناصر. قال :

(28) الساعة الحرجة، ص. 30. ترجمة المؤلف

(29) المصدر السابق، ص. 63

(30) غابريال غارثيا ماركيث، مائة عام من العزلة، ص. 367. ترجمة المؤلف

(31) غابريال غارثيا ماركيث، مائة عام من العزلة، ص. 367.

(32) غابريال غارثيا ماركيث، إخبار عن موت معلن، ص. 15.

(33) غابريال غارثيا ماركيث، مائة عام من العزلة، ص. 367. ترجمة المؤلف

(34) غابريال غارثيا ماركيث، الساعة الحرجة، ص. 58. ترجمة المؤلف



"زار الكولونيل أبونتي العرب كلّ عائلة على حدة، وهو مشغول بشائعات الانتقام، واستخلص على الأقلّ في تلك المرّة [...] أن لا أحد منهم يبيّت نيّة الانتقام"<sup>(35)</sup>.

كما أن العربيّ يمتّع بسمعة طيّبة عند الناس. ففي قصّة "الكورونيل لا يجد من يكتبه" يذكر أنّ هذا الأخير اشترى حذاءً من عند بعض الباعة العرب. وبعدما استعمله مرتين فكّر في إرجاعه إليهم، لأنّه احتاج إلى ثمنه، معتمداً على طيبته وحسن تفهّمهم<sup>(36)</sup>. وكذلك تمكّن العرب من كسب ثقة أهل البلد وودّهم حتّى أنهم صاروا يتركون محلاتهم مفتوحة، وسلعهم معروضة دون خوف من السرقة. قال ماركيث في هذا المضمّار :

"لا يوجد أحد في محلّ الخياطة. كانت عيادة الطبيب مغلقة، ولا أحد يراقب بضاعة السوريين المعروضة في المحلات"<sup>(37)</sup>.

أمّا فيما يخصّ اندماجهم في مجتمعات أمريكا اللاتينيّة، فقد حقّقه العرب ببطء وعلى مدى طويل نسبيّاً، بفضل ذكائهم وجديّتهم ومثابرتهم في العمل. بدأ هذا الاندماج بحسن استقبالهم عند دخولهم أول مرّة مكدونو. فبالإضافة إلى فرح أورسلا إيغوران الشديد بقدمهم، فإنّ زوجها خوسي اركاديو بوينديا اهتمّ بهم اهتماماً جعله يفقد انشغاله بمخبر الكيمياء الذي أهداه إليه العُجْر. بيّن ذلك ماركيث قائلاً :

"لم يكن لخوسي اركاديو بوينديا لحظة واحدة من الراحة. لقد فقد كل اهتمام بمخبر الكيمياء بعد أن فتنه واقع جديد (قدوم العرب). بدا له أكثر روعة من عالم خياله الواسع"<sup>(38)</sup>.

إنّ الدكان عند عرب غرثيا ماركيث يتجاوز الجانب التجاريّ ليؤدّي وظيفة اجتماعيّة هامة مثل التواصل مع الناس، والاندماج معهم. ودكان السوريّ موييساس خير مثال على ذلك، إذ تراه حيناً يدعو أحد أصدقائه (السيد كرميتشاليل) للاحتماء بدكانه، ريثما يكفّ المطر<sup>(39)</sup>، وأحياناً يظهر هناك الكورونيل، وهو يرصد حركة الزوارق في الميناء<sup>(40)</sup>، و حيناً آخر يقوم هو بتزويد رئيس البلدية الذي يزوره من حين لآخر، بما بلغ إلى علمه من أخبار، كأن

(35) غابريال غارثيا ماركيث، /إخبار عن موت ملحن، ص. 83-84. ترجمة المؤلف

(36) غابريال غارثيا ماركيث، /الكورونيل لا يجد من يكتبه، الطبعة الأولى : مدريد، موندادوري، 1987 (الطبعة السابعة : 1991) ص. 81.

(37) المصدر السابق، ص. 65. ترجمة المؤلف

(38) غابريال غارثيا ماركيث، مائة عام من العزلة، ص. 94. ترجمة المؤلف

(39) غابريال غارثيا ماركيث، الساعة الحرجة، ص. 54.

(40) غابريال غارثيا ماركيث /الكورونيل لا يجد من يكتبه، ص. 20.

يعلمه مثلاً بقدم السرك إلى القرية<sup>41</sup>. كذلك لا يبخل على أصدقائه بالنصح أحياناً، كما في هذا الحوار بينه وبين الكورونيل :

"- أخف القط، كورونيل. إن الصبية يسرقونه ليبيعه إلى السرك [...]"

- قال : ليسه سرك للوحوش.

- أجاب السوري : لا يهم. إن البهلوانات تأكل القطط حتى لا تكسر عظامها"<sup>(42)</sup>.

بيّن مركيث أيضاً أن العرب أصحاب أنفة وعزة، يرفضون الظلم ويغيثون الملهوف، ممّا جعلهم محبوبين عند الناس. فعندما أزعج بعض الصبية السيد كارمتشايل وهم يلعبون بكرات من الوحل، خرج إليهم أحد العرب من دكانه يهدّدهم بمكنسته<sup>(43)</sup>.

وليحقق العرب مزيداً من الاندماج داخل هذه المجتمعات، كانوا يجتنبون الهذام غير المرتّب، ويرتدون ملابس أهل البلد مخصّصين ملابسهم التقليدية للاستعمال المنزلي فقط. قال مركيث معبّراً عن إعجابه بنهير ميغال أحد أبرز قادة الجالية العربية :

"كان آخر من خرج نهير ميغال، الأب، بلحيته الملونة وجلبابه البدويّ الذي جلبه من بلاده والذي كان يستعمله في البيت فقط"<sup>(44)</sup>.

كذلك عمد العرب إلى جعل أسمائهم أسماء إسبانية أو قريبة منها لكي ينجحوا في تجارتهم من ناحية، ولكي لا يصدّموا الناس بأسماء غير متعودين عليها من ناحية أخرى. فحوّلوا جميل إلى يميل وخليل إلى خوليو و موسى إلى موييساس وزهرة إلى فلورا. هذا بالنسبة إلى الجيل الثالث منهم. أمّا الجيل الأول، فقد أثر التمسك بأسمائه الأصليّة مثل إبراهيم ناصر- والد سانتياغو ناصر- الذي لم يغيّر اسمه ولا لقبه.

## 2.4. اللغة العربية بين الاستعمال والإهمال

أكّد مركيث أن الجيل الأول والثاني من العرب المقيمين في أمريكا اللاتينية حافظ على اللغة العربية نقيّة كما هي في موطنها الأصليّ، إذ أنّ الكبار :

«واصلوا يتحدثون العربيّة الريفية التي جلبوها من أرضهم، وحافظوا عليها سليمة في العائلة حتى الجيل الثاني»<sup>(45)</sup>

41) غابريال غارثيا ماركيث، الساعة الحرجة، ص. 85.

42) غابريال غارثيا ماركيث، الكورونيل لا يجد من يكتابه، ص. 77-78. ترجمة المؤلف

43) غابريال غارثيا ماركيث، الساعة الحرجة، ص. 54.

44) غابريال غارثيا ماركيث، إخبار عن موت معلن، 112. ترجمة المؤلف

غير أن الجيل الثالث - باستثناء سانتياغو ناصر- كان يستمع إلى أبويه بالعربية ويجبهم بالقشتالي<sup>(46)</sup>. وينتمي السوري مويساس إلى هذا الجيل الثالث الذي صار يجد صعوبة في الحديث بالعربية حتى أنه، كما قال مركيث :

«كان عليه أن يقوم بجهد لترجمة الفكرة إلى لغته العربية التي نسيها تقريبا»<sup>(47)</sup>.

ولحل هذه المشكلة عمد إلى استنباط لغة جديدة مكونة من مزيج من العربية والقشتالية<sup>(48)</sup>، أو قل "قشترابية" "castarabe" كما سماها ولتثير غريب في كتابه "مسافر السجاد العجيب"<sup>(49)</sup>.

لكن في مقابل حالة العربية هذه لدى الجاليات المهاجرة، عبّر مركيث عن إعجابه بتمسك العرب بلغتهم في المحافل الدولية. فأتثناء تغطيته لأحد اجتماعات حركة دول عدم الانحياز أذهله شدة تأثير الاستعمار في تلك الدول، بحيث صار ممثل مئة دولة منهم لا يتكلمون في هذا الاجتماع إلا لغته (انجليزية وفرنسية وإسبانية)<sup>(50)</sup>. لكن العرب تميزوا بكونهم الوحيدين الذين شذوا عن القاعدة. قال ماركيث معبرا عن دهشته :

"إنّ الوحيدين الذين أفلتوا من هذا النير هم العرب الذين يصعدون إلى منصة المتحدثين بجلابيبهم المقدسة، ويتغنّون بمتاعبهم بنفس اللغة التي تغنى بها أجدادهم منذ حوالي بضع آلاف من السنين"<sup>(51)</sup>.

## 2.5. العربي و مؤسسة الزواج والعائلة

إن العائلة بنية اجتماعية أساسية عند العربي فرضتها عليه ظروفه كمهاجر أولا وكثاجر ثانيا. لذلك كان أول ظهور للعرب في مكوندو في شكل عائلات، كما ظهرت المرأة سندا قويا لزوجها في محلات التجارة. فها هو ذا السوري مويساس يتبادل الحديث مع زوجته في متجره. قال ماركيث :

---

45) غابريال غارثيا ماركيث، إخبار عن موت معلن، ص. 83. ترجمة المؤلف

46) المصدر السابق، ص. 83.

47) غابريال غارثيا ماركيث، الكورونيل لا يجد من يكاتبه، ص. 77. ترجمة المؤلف

48) غابريال غارثيا ماركيث، الساعة الحرجة، ص. 78.

49) سارخيو ماتياس، الحضور العربي في أدب أمريكا اللاتينية، الطبعة الأولى : 1995، سانتياغو شيلي، دار نشر أنفاس سطراريا، ثونة أثول، ص. 47.

50) غابريال غارثيا ماركيث، ملاحظات صحفية، الطبعة الأولى، برشلونة، موندادوري، 1999، ص. 458-459.

51) المصدر السابق، ص. 458-459. ترجمة المؤلف

"راجع السوري مويساس الخبر. تكلم مع زوجته [...] أجابت هي من غرفة وراء الدكان. علق هو على ذلك نفسه، ثم نقل انشغاله إلى الكورونيل" (52).

يعيش العرب إذن في عائلات متجنّبين الزواج المختلط (53). ومن حاول منهم الخروج عن هذه القاعدة مني بالفشل. فإبراهيم ناصر حاول الارتباط بفكتوريا غوثمان وأحبّها «سرّاً لعدة سنوات [...] ثم انتهى الحب» (54)

بعد هذه العلاقة الفاشلة أقام إبراهيم علاقة أخرى مع بلاندا لينيرو. غير أنّها لم تكن بدورها ناجحة، رغم أنّها توجت بالزواج، ورزق منها بولد (سانتياغو ناصر). ويتجلّى هذا الفشل بعدم إحساس الزوجة بالسعادة؛ فقد كانت تقضي أمسياتها في شرفة المنزل تتألم من الوحدة. أكّد ذلك مركيث قائلاً :

"ابنى [إبراهيم] شرفة من الخشب تطلّ على أشجار لوز الساحة، حيث كانت تجلس بلاندا لينيرو في أمسيات شهر مارس لتسلّي نفسها من الوحدة" (55).

ومن أسباب هذا الفشل أنّ هذا الزواج كان زواج منفعة ليس إلا. وقد صرّح بذلك مركيث متحدثاً عن سانتياغو ناصر حيث قال بأنّه كان «الولد الوحيد لزواج منفعة لم يكن منه لحظة واحدة من السعادة» (56).

يبقى أن نشير أيضاً إلى السلطة الكبرى التي يتمتع بها الأب داخل الأسرة العربية حسب مركيث. فشمسية نهير ميغال أبرز مثال على ذلك، إذ أنّ أوامره تنفّذ بمجرد إشارة أو كلمة منه. قال الكاتب في هذا الصدد :

«خرج نهير ميغال من غرفته. وبعد لحظات قام بإشارة، فاخفت على إثرها العائلة بأكملها» (57).

## 2. 6. معنى التكافل عند أفراد الجالية العربية

أكّد ماركيث على أهمية معنى التكافل بين أفراد الجالية العربية في أمريكا اللاتينية في قصته الشهيرة التي هي من قبيل التحقيق الصحفي "إخبار عن موت معلن".

(52) غابريال غارثيا ماركيث *الكورونيل لا يجد من يكتبه*، ص. 77. ترجمة المؤلف

(53) غابريال غارثيا ماركيث، *إخبار عن موت معلن*، ص. 83.

(54) المصدر السابق، ص. 16-17. ترجمة المؤلف

(55) غابريال غارثيا ماركيث، *إخبار عن موت معلن*، ص. 18. ترجمة المؤلف

(56) المصدر السابق، ص. 14. ترجمة المؤلف

(57) المصدر السابق، ص. 112. ترجمة المؤلف

تدور أحداث هذه القصة حول ظروف اغتيال الشاب ذات الأصول العربية سانتياغو ناصر، قتله التوأمان فيكاريو معتقدين أنه هو الذي داس شرفهما بافتضاض بكارة أختهما أنخلا. كان الجميع في القرية على علم بنية هذين الأخوين، غير أنه لم يتحرك أحد لإيقاف الجريمة. لكن العرب الذين كانوا هناك عملوا ما بوسعهم على إنقاذه، نذكر منهم جميل شيوم الذي «ما إن سمع بالشائعة حتى خرج إلى باب دكانه وانتظر سانتياغو ناصر لإعلامه»<sup>(58)</sup>. نهرير ميغال - والد فلورا ميغال، خطيبة سانتياغو - هو الآخر عرض على ناصر خيارين قائلا :

"في كل الحالات لم يبق أمامك الآن سوى طريقين : إما أن تختبئ هنا لأن بيتي بمثابة منزلك، وإما تخرج حاملا معك ببندقيتي"<sup>(59)</sup>.

كانت آخر مساعدة عربية تلقاها ناصر قبل أن تنقض عليه سكاكين القتلة بساعات من جميل شيوم مرة أخرى، إذ ناداه صارخا هذا الأخير مشيرا عليه بالاحتماء بدكانه. وفي الأثناء انطلق إلى الداخل باحثا عن ببندقيته، لكن القدر كان أسرع منه إذ تأخر كثيرا فلقى ناصر حتفه. (إخبار عن موت معلن، ص. 113). وحتى بعد وقوع الجريمة، فإن العرب لم يذخروا جهدا في ملاحقة التوأمين فيكاريو اللذين فرّا محتميين بالكنيسة. قال ماركيت :

"أطلت بلا ثدا لنيرو (أم سانتياغو) من النافذة، فرأت التوأمين فيكاريو يعدوان صوب الكنيسة. كانا ملاحقين عن قرب من قبل جميل شيوم ببندقية صيد النمر وعرب آخرين غير مسلحين، فظننت بلا ثدا لنيرو أن الخطر قد زال"<sup>(60)</sup>.

## 2. 7. النشاط التجاري عند العرب

كان أول ظهور للعرب في رائعة ماركيت "مائة عام من العزلة" في شكل تجّار يجوبون القرى ببغالهم المحملة بمختلف البضائع. عندما دخلوا مكوندو أول مرة مع أورسلا إيغوران في شكل كرنفالي واحتفالي بهيج أثار الدهشة عند الجميع، وخاصة رجل القرية الأول خوسي أركاديو بوينديا. هكذا وصف الكاتب المشهد :

"لم يكونوا من الغجر [...] كانوا يجلبون معهم بغالا محملة بمواد غذائية وأدوات منزلية [...] عندما خرج خوسي أركاديو بوينديا إلى الشارع، وشاهد الحشد لم يتخلص من حيرته إلا بعد وقت طويل"<sup>(61)</sup>

(58) غابريال غارثيا ماركيتا، إخبار عن موت معلن، ص. 103. ترجمة المؤلف

(59) المصدر السابق، ص. 113. ترجمة المؤلف

(60) المصدر السابق، ص. 117. ترجمة المؤلف

(61) غابريال غارثيا ماركيتا، مائة عام من العزلة، ص. 92. ترجمة المؤلف

عرف العرب إذن عند مركيث بنشاطهم التجاريّ. وما دخول هذا الحشد إلى مكوندو إلا إشارة إلى وصول موجات الهجرة العربيّة الأولى إلى أمريكا اللاتينيّة في أواخر القرن التاسع عشر كما ذكرنا من قبل. يذكر أنّهم مرّوا بمرحلتين أساسيتين في نشاطهم التجاريّ هذا : الأولى هي مرحلة التجارة المتجولة والثانية هي مرحلة التجارة المستقرّة، فصلت بينهما مرحلة انتقاليّة تتمثّل في الانتصاب أمام محلات أخرى بمقابل (62). لكنّ بعض العرب تمكّنوا من المرور إلى مرحلة ثالثة وهي مرحلة الإنتاج (63).

باستثناء هذا الظهور الأوّل في مكوندو كباعة متجولين، فإنّ العرب في بقية أعمال ماركيث الأدبيّة مارسوا التجارة المستقرّة. كانوا يتخيرون أفضل الأماكن لمحلاتهم مثل الميناء والأماكن الإستراتيجيّة في القرى والمدن. أكّد مركيث في هذا السياق أنّ «الكورونيل صاحب الطبيب في سوق الميناء حيث بدأت تدبّ حركة المساء المنعشة» (64). لقد نوّع ماركيث أسماء المحلات التي يعرض فيها الباعة العرب سلعهم، فتارة يسميها كشكا (65) وتارة بازارا (66) أو دكانا (67)، حيناً سوق البضائع الرخيصة (68)، وأحياناً معرضاً (69)، وأحياناً أخرى منشأة (70)، إشارة إلى مختلف المراحل والأوضاع التي مرّوا بها.

## 2. 7. 1. البضاعة العربيّة

كثيراً ما يشير ماركيث إلى البضاعة العربيّة باسم الزينة الرخيصة. ففي "مائة عام من العزلة" يصف شارع الأتراك بأنه يعجّ «بمعرض الزينة الرخيصة الباهرة» (ص. 159)، وفي "إخبار عن موت معلى" يقول أنّهم يبيعون «أسمالا ملونة وزينة رخيصة» (82-83).

(62) أولغين تينوريو و بيني غونثالث باتريثيا، الهجرة العربيّة إلى الشيلي، ص. 140-141.

(63) المصدر السابق، ص. 147.

(64) غابريال غارثيا ماركيثا، الكورونيل لا يجد من يكتبه، ص. 70 ترجمة المؤلف

(65) المصدر السابق، ص. 21.

(66) المصدر السابق، ص. 78.

(67) غابريال غارثيا ماركيثا، الساعة الحرجة، ص. 54.

(68) غابريال غارثيا ماركيثا، خريف الشيخ الجليل : الطبعة الأولى، برشلونة، بلاثا إي دجانس

إيديتوريس، 1975 (الطبعة الخامسة، 1999)، ص. 19.

(69) غابريال غارثيا ماركيثا، مائة عام من العزلة، ص. 159.

(70) غابريال غارثيا ماركيثا، منكرة موساتي الحزاني : الطبعة الأولى 2004، برشلونة، موندادوري،

ص. 86.

"غير أنه يذكر أيضا بضائع أخرى أثنى منها مثل الساعات الحديثة ذات الأرقام المضئنة"<sup>(71)</sup>

"والساعات الموسيقية المصنوعة من الخشب المنقوش ومواد غذائية وأثاث وأدوات منزلية وقلاند من الزجاج وأجراس صغيرة"<sup>(72)</sup>.

هذه البضائع تحيلنا بلا شك - في أغلبها - إلى مرحلة التجارة المتجولة، إذ كانوا يعرضونها في الأحياء الشعبية الفقيرة حيث تجد راجا كبيرا. لكن أشار ماركيت من ناحية أخرى إلى سلوك غريب للعرب كانوا يمارسونه في تجارتهم يتمثل في مبادلة أشياء ثمينة من بضاعتهم بطيور الببغاء. أكد ماركيت في هذا الصدد :

"إنها ساعات ثمينة من الخشب المنقوش كان العرب يبادلونها بالببغاوات"<sup>(73)</sup>.

يبدو أن ماركيت أراد أن يبرز بذلك تثنين العرب وحضارتهم لكل ما له علاقة بالكلمة والخطاب، إذ أن ما يميز الببغاء هو قدرته النسبية على تقليد الكلام، الشيء الذي جلب اهتمام العرب، و هم أهل خطابة وفصاحة، إضافة إلى سحره لهم بألوانه الزاهية . غير أن هناك من يرى أن وصول العرب إلى هذه القارة ونشاطهم التجاري هو أيضا إشارة إلى وصول الأسبان إلى العالم الجديد، ومبادلة زينتهم الرخيصة مع الهنود بقطع من الذهب والحيوانات<sup>(74)</sup>.

كما تجدر الإشارة إلى أن العرب نشطوا التجارة، وأدخلوا مفاهيم وعادات جديدة في هذا المجال. إن أبرز مساهمة لهم تمثلت في ممارسة ما يسمى بالبيع بالتقسيط. قال السوري مويساس للقاضي أركاديو : «خذ ما تريد وادفع متى تريد»<sup>(75)</sup>. كان التجار العرب يحثون الناس على الدفع بالأجل ويلحون عليهم في ذلك. فالسوري مويساس هو الذي عرض على القاضي أركاديو استعمال هذه الصيغة في الشراء. قال ماركيت :

"ناداه السوري مويساس من داخل دكانه قائلاً :

- هل عندك درهم

لم يفهم القاضي. لكنه قلب جيبه إلى الخلف قائلاً : خمسة وعشرين سينتافا وقطعة نقدية أمريكية كنت أستعملها حرزا منذ أيام الجامعة.

(71) الكورونيل لا يجد من يكتبه، ص. 59

(72) مائة عام من العزلة، ص. 92- 93- 94- 110

(73) مائة عام من العزلة، ص. 94- 95. ترجمة المؤلف

(74) نيكاسيو أوربين (Nicasio Urbina) : "ألف ليلة وليلة ومائة عام من العزلة"، إلكتروني.

(75) الساعة الحرجة، ص. 82

أخذ السوري مويساس الخمسة وعشرين سينتافا. وقال :  
- خذ ما تريد، وادفع متى تريد. لا أريد أن تدق الساعة الثانية عشرة دون أن أذكر  
اسم الله " (76)

لقي هذا النظام من البيع رواجاً كبيراً بين الناس حتّى أنّ البضاعة العربيّة  
سيطرت على السوق، وصارت مطلوبة أكثر من غيرها. ولذلك حين قرّرت  
زوجة الكورونيل بيع ساعاتها لم تستطع. قالت بهذا الخصوص :

"حاولت منذ يومين بيع الساعة، لم يهتمّ بها أحد لأنهم بصدد بيع ساعات عصريّة  
بأرقام وضاءة بالتقسيم. يمكن أن نتعرّف على التوقيت في الظلام" (77).

## 2. 7. 2. شارع الأتراك بين الخيال والواقع

كان للعرب نشاط تجاريّ قويّ إذن عبّر عنه ماركيث بتخصيصه لهم الشارع  
الرئيسيّ في مكوندو سمّاه « شارع الأتراك المضيء » (مائة عام من العزلة، ص.  
282). وأكّد أنّ هذا الشارع مثل محور حياة سكان مكوندو. لقد امتلأ هذا الشارع  
بالمحلات والسلع والدكاكين الصغيرة المخصّصة للأكل والألعاب والأثاث، حتّى  
لم يعد يتسع لمزيد من الأنشطة والمحلات، فتفرّعت عنه شوارع وأزقة أخرى  
لممارسة أنشطة خاصّة مثل شارع لتفسير الأحلام وقراءة المستقبل (78). ولذلك  
سرعان ما وجدت التغيرات التي أدخلها العرب على هذا الشارع صدًى في كامل  
مكوندو. قال الكاتب :

"تغيّر وجه الحياة في كامل مكوندو. لقد أشاع الناس الذين قدموا مع أورسلا جودة  
أرضها وتميّز موقعها [...] بحيث تحوّلت القرية البسيطة والقديمة سريعاً إلى قرية  
نشطة، بها دكاكين وورشات للصناعة التقليديّة وطريق تجاريّ دائم جاء منه العرب  
الأوائل" (79).

كما أنّ مكوندو هي «عالم مصغّر لمشكلة أمريكا الإسبانية» (80)، فإنّ شارع  
الأتراك ما هو إلا صورة رمزيّة لشوارع وأحياء أخرى أنشأها العرب في العالم  
الجديد، مثل شارع ريكوليتا في الشيلي الذي سمّاه "تركليتّا" بسبب ديناميكية  
النشاط التجاريّ العربيّ فيه، أو شارع "مايكاو" في كولومبيا الذي جعل منه

(76) الساعة الحرجة، ص. 81-82. ترجمة المؤلف

(77) الكورونيل لا يجد من يكتبه، ص. 59. ترجمة المؤلف

(78) مائة عام من العزلة، ص. 271

(79) مائة عام من العزلة، ص. 93. ترجمة المؤلف

(80) بيتير إيرلي، غابريال غارثيا ماركيث. الطبعة الأولى : 1981، مدريد، طاوروس إيديثونيس (الطبعة  
الثانية : 1982)، ص. 11.



العرب قطبا اقتصاديا وتجاريا متطورا جدا<sup>(81)</sup>. كما نذكر أيضا حيّ "باتروناتو" في الشيلي الذي يمثل منطقة تجارة النسيج التي أسسها العرب منذ أكثر من قرن من الزمان<sup>(82)</sup>، و"لاغواخير" في كولومبيا و"سان بيدرو ماركوس" في جمهورية دومينيكانا<sup>(83)</sup>.

تفانى العرب في خدمة مكوندو حتى صاروا جزءا منها، وصارت أرضهم وأرض أجدادهم. فتمسكوا بها حين هجرها الناس لما تداعت للخراب في نهايتها. لقد فرّ منها العجر مع مخترعاتهم، والأمريكان مع شركتهم للموز، والأسبان ممثلين في العالم الكاطالوني وحتى غبريال، الذي يمكن أن يكون الكاتب نفسه، الذي سافر إلى فرنسا. لكنّ العرب ظلّوا هناك شاهدين على الدمار الذي حلّ بقريتهم رغم أنّهم تخلّصوا من وسائل إنتاجهم. قال مريكث متحدثا عن مكوندو :

كانت في ذلك الزمان مكانا مهجورا حيث كان الجيل الأخير من العرب مستسلما للموت بفعل عاداتهم القديمة في الجلوس على الأبواب، رغم أنّهم كانوا قد باعوا منذ سنوات آخر ياردة لهم.<sup>(84)</sup>

### 3. نماذج من الحضور العربي في مقالات ماريث الصحفية

بالرغم من أن ماريث عرف بالأساس قصّاصا وروائيّا وما جائزة نوبل إلا مكافأة له على هذا النوع من الإنتاج، فإنّه كان أيضا كاتبًا صحفيًا ممتازا جمعت مقالاته في خمسة أجزاء حوت ثلاثة آلاف ومائتين وأربعة وستين صفحة. ظهرت أعماله الصحفية والأدبية تقريبا في نفس الفترة، إذ نشر أول قصّة له سنة 1947، وأصدر أول مقال صحفي في 21 ماي 1948. وكان هذان المجالان على غاية من التجانس، بحيث يصعب التفريق بينهما لأنهما يبدآن من الواقع، ويعودان إليه وصفا حينًا، وتحليلا أحيانا. فما قاله الصحفي لا ينفصه التحقيق السحريّ الذي عادة ما يغلف به رواياته، كما أن نصوصه الروائيّة لا تنقصها المعطيات الواقعيّة والتقنيّات الصحفية. روايتان تشهدان له بذلك : "إخبار عن موت معلن" (سنة 1981) التي تحدّثنا عنها و"خبر اختطاف" (سنة 1997). وهي عبارة عن تحقيق صحفيّ مطوّل يروي فيه الكاتب خبر اختطاف عشرة صحفيين كولومبيين في بداية التسعينيات من طرف عصابة تجارة المخدرات التابعة لبابلو إسكوبار.

(81) ساقية حسن رضي، "مسلمو كولومبيا"، 2005، نص الكتروني.

(82) موقع الإرث الثقافي الشيلي، إلكتروني.

(83) غرايالا أنكراتي، "تاريخ إحدى العائلات : العرب في جمهورية دومينيكانا، إلكتروني.

(84) مائة عام من العزلة، ص.435. ترجمة المؤلف

### 3. 1. حرب الجزائر

#### 3. 1. 1. اعتقال قادة الثورة الجزائرية

تحدثت ماركيث عن الثورة الجزائرية في عدة مقالات قصيرة، ولكن خصّها بمقال مطوّل صدر في نوفمبر سنة 1956 تحت عنوان "ملايين من الناس ضدّ فرنسا بسبب هؤلاء المساجين الخمسة" يتناول ما أسماه اعتقال «القادة الثوريين للجزائر»<sup>(85)</sup>. تناول هذا المقال حيثيات الاعتقال هذه بالتفصيل ثم تعرّض إلى ردّة فعل العرب على المستوى الرسمي والشعبيّ.

يقول ماركيث بأنّ الحادثة بدأت يوم 21 أكتوبر في مطار الرباط مع طائرة مغربيّة كانت تستعدّ للإقلاع بالصحفيّين نحو تونس، مع راحة في بالما دي مايوركا، لحضور ندوة صحفية بين السلطان المغربيّ محمد الخامس والوزير الأول التونسيّ الحبيب بورقيبة، ليضعا الأسس لاتّفاق سلام للمشكلة الجزائرية. ولكن لا أحد كان يعلم أنّ على متن تلك الطائرة يسافر أيضا أهمّ قادة المقاومة الجزائرية الخمسة، وكانت السلطات الفرنسية احتجّت على حملهم في طائرة خاصة بابين الملك. أكّد ماركيث أنّه بينما كان السلطان محمد الخامس والوزير الأول التونسيّ الحبيب بورقيبة ينتظران في المطار وصول القادة الجزائريين الخمسة، تدخلت الشرطة الفرنسية بالتعاون مع سائق الطائرة الذي كان فرنسيّا، وحولت وجهة الطائرة لتحطّ في الدار البيضاء عوضا عن تونس، واعتقلت هؤلاء القادة.

ما نقف عنده في هذا السياق تعليقات غارثيا ماركيث، لأنّها تعبّر عن أفكاره ومواقفه تجاه العرب وقضاياهم. إنّ العنوان نفسه الذي اختاره يعكس موقفه الرافض للاحتلال وممارساته. فيقول بأنّ "ملايين من الناس ضد فرنسا بسبب هؤلاء المساجين الخمسة" كأنّه ضمنا يحشر نفسه مع هؤلاء ليقول لا لفرنسا. كما أنّه يدين أيضا هذا الاحتلال عندما يشير إلى المسافة الفاصلة بين فرنسا وشمال إفريقيا والتي قدّرها بثلاثة آلاف كيلومتر<sup>(86)</sup>، وكأنّه يحتج على قطع كل هذه المسافة لاحتلال تلك المنطقة. أمّا بخصوص القادة الجزائريين، فقد تحدّث عنهم بإعجاب، واصفا الشخصية الأولى والثانية بالعقلين المدبرين للثورة؛ وهما على التوالي بن بلّة، "العقل العسكري" وهو «قائد عامّ لـ 45.000 ثائر جزائريّ وأحد

(85) غابريال غارثيا ماركيث، من أوروبا وأمريكا، الطبعة الأولى، برشلونة، موندادوري، 1992، ص 367.

(86) المصدر السابق، ص. 367.

الرجال الذين سبّبوا أكثر صداعا لفرنسا في الأعوام الأخيرة»<sup>(87)</sup>. كما جلب اهتمام الكاتب هندامه الأنيق وحبّه للقراءة وديناميكيته وطبعه الثوري الذي حمّله على مقاتلة النازيّة في إيطاليا. قال مركيث :

"كان منهمكا في قراءة وثيقة ضخمة الحجم. يبلغ من العمر ثمان وثلاثين سنة. كان حسن الهندام. وكان قد تنقل سرّا بين كل العواصم الأوروبيّة بعد أن قاتل في إيطاليا ضدّ النازيّة." <sup>(88)</sup>.

أمّا الشخصية الثانية هو محمد ديدر "العقل العقائدي" للثورة الجزائرية. وهو أيضا مولع بالقراءة بالفرنسية. كان يرتدي بزّة كبزّة الشرطة الرمادية، لأنّه كان مراقب تذاكر في الحافلة الكهربائيّة.

أمّا الشخصية الثالثة فهو آية أحمد المسؤول عن الماليّة وممثل جبهة التحرير الوطنيّ في الولايات المتّحدة الأمريكيّة. كان يتقن حسب ماركيث حوالي اثنتي عشرة لغة.

أما الرابع فلا معلومات لدى الكاتب عليه، وكذلك الخامس لا يعرف عنه سوى أنّه عمل مدرّسا للغة العربيّة في فرنسا لمدة خمس عشرة سنة.

هكذا يتبيّن الاطّلاع الدقيق لمركيث على هذه الشخصيات. وهو ما يعكس مدى اهتمامه بالعالم العربيّ وقضاياها ورجالاته.

### 3. 1. 2. ردة الفعل العربي

بدأ ماركيث بالحديث عن ردة الفعل الرسميّ مبرزا تعبير السلطان محمد الخامس عن أسفه الشديد عندما صرّح بأنّ ذلك الاعتقال يمثل «الضربة الأكثر إيلاما لشرفه»<sup>(89)</sup>. لكن مركيث حمّل السلطان المغربيّ المسؤولية لأنّه لم يحملهم في طائرته الخاصة. وذلك يرجع إلى أنّه «قرّر في آخر لحظة أن يحمل معه الـ 52 امرأة من جناح النساء»<sup>(90)</sup>. إنّه نقد لاذع لتصرّف السلطان محمد الخامس الذي لم يتخلّ عن النساء حتّى في مؤتمر للسلام. وليعبّر عن غضبه وعدم رضائه بما فعلته فرنسا بالقادة الجزائريين قرّر عدم العودة إلى المغرب في طائرة فرنسيّة معلّلا ذلك بخشيته من أن ينزل في مدغشقر عوضا عن المغرب<sup>(91)</sup>. أمّا في

(87) غابريال غارثيا ماركيثا، من أوروبا وأمريكا، ص. 368. ترجمة المؤلف

(88) من أوروبا وأمريكا، ص. 368. ترجمة المؤلف

(89) من أوروبا وأمريكا، ص. 369

(90) من أوروبا وأمريكا، ص. 369

(91) من أوروبا وأمريكا، ص. 370

تونس، فقد اجتمع مجلس الوزراء، و في نهايته أعلن وزير الإعلام أمام الصحافة قائلا : «ربما تحول هذا المؤتمر للسلام وبطريقة مأساوية إلى اجتماع نذير بالحرب»<sup>(92)</sup>.

كان أول ما فعله الحبيب بورقيبة، حسب ما يروي ماركيت، عندما علم بالخبر هو توجهه إلى بيت السفير الفرنسي وتعبيره له عن غضبه واحتجاجة مهددا بأن ذلك الأمر سوف يقلب العلاقة مع فرنسا رأسا على عقب، وأن كل شمال إفريقيا يمكن أن يدخل في حرب ضد فرنسا<sup>(93)</sup>. يؤكد ماركيت من ناحية أخرى أن الحبيب بورقيبة كان رجل العالم العربي المرموق، إلى جانب عبد الناصر، كما أنه كان الرجل الذي تنق في فيه فرنسا. قال في هذا الصدد :

"وثقت فرنسا في مهارة الحبيب بورقيبة الرجل الأرفع مكانة في العالم العربي، دون الانتقاص من ناصر، لأنه كان قد تحقق من خلاله الحلّ الفعلي للمشكلة التونسية الخطيرة منذ سنتين."<sup>(94)</sup>

أما بخصوص ردّة فعل الشارع العربي أو قل المغربي، فقد ذكر الكاتب أن الشارع التونسي كان الأشدّ عنفا. وذلك أن عدد الضحايا من الأوروبيين كان مرتفعا جدًا : ستة وعشرون قتيلًا. وأبرز ماركيت من خلال تحليله هذا روح التضامن بين شعوب المنطقة، إذ رغم أن الموقوفين كانوا جزائريين وأن العالم العربي كان في عيد (دون أن يحدّد اسمه) وأن الساعة كانت التاسعة ليلا، فإنّ الشارع التونسي :

«ما إن علم بخبر القبض على القادة الثوريين حتّى توقّفت الموسيقى وبدأت المظاهرات الحاشدة. ستة وعشرون قتيلًا من الأوروبيين سقطوا في الساعات الأولى.»<sup>(95)</sup>

أما في المغرب، فقد تراوحت بين الإضراب العام وتحطيم محلات الفرنسيين. وضّح ماركيت الأمر قائلا :

"انتفض الشعب المغربي ضدّ الأوروبيين. في صباح الثلاثاء، أعلن الاتحاد المغربي للعمل الإضراب العام. لقد عجزت الشرطة على فرض النظام قبالة

(92) من أوروبا وأمريكا، ص. 369 ترجمة المؤلف

(93) من أوروبا وأمريكا، ص. 370

(94) من أوروبا وأمريكا، ص. 367. ترجمة المؤلف

(95) من أوروبا وأمريكا، ص. 369 ترجمة المؤلف

السفارة الفرنسية التي كانت تواجه الجموع التي حطمت الواجهات الزجاجية لكل المحلات الفرنسية في الرباط.<sup>(96)</sup>

ألح مركيث على أن المواجهات لم تكن فقط ضد الفرنسيين، بل ضد الأوروبيين إجمالاً، الشيء الذي يعني أن هؤلاء كانوا معتبرين في العالم العربي - كما هو الشأن في أمريكا اللاتينية - غزاة غير مرغوب فيهم.

### 3. 2. حرب السويس

تناول مركيث حرب السويس في مقال بعنوان "على بعد خمس دقائق من الحرب الثالثة" صدر في شهر ديسمبر سنة 1956، امتزج فيه التحقيق الصحفي بالأسلوب الأدبي. على غرار روايته "أوراق الخريف" التي روى فيها عملية دفن طبيب من خلال ثلاث وجهات نظر مختلفة: وجهة نظر الطفل، وجهة نظر الأم، وجهة نظر الجد. حاول أيضاً تتبع تطوّر أحداث هذه الحرب من خلال خمس زوايا مختلفة ممثلة في خمسة رؤساء: رئيس الولايات المتحدة إيزنهاور، ورئيس وزراء انكلترا أنطوني إيدان، رئيس وزراء فرنسا جى مولى، مارشال روسيا بلقانين والجنرال عبد الناصر رئيس مصر. لقد تجاوز في مقاله هذا مجرد سرد الأحداث لينفذ إلى العالم النفسي لهؤلاء الأبطال كما تفعل الرواية السيكلوجية. قال مركيث:

"ليلة الخامس من نوفمبر (1956) لم تفصلنا سوى خمس دقائق عن الحرب العالمية. من بين الرجال الخمسة الذين غامروا بأسى بمستقبل الإنسانية، كما لو أننا في لعبة بوكير، لم يبق إلا واحد منهم فقط ساعاته الثماني كاملة: الرئيس إيزنهاور. الأربعة الباقون [...] قضوا ليلتهم ساهرين ومتعلقين بالهاتف."<sup>(97)</sup>

فالرئيس الأمريكي ظهر، على الأقل في البداية، غير مكترث بما يجري. وهو ما يفسر نومه ثماني ساعات كاملة. أما الوزير الأول البريطاني، فبدأ حائراً؛ ولولا الدعم الفرنسي ما دخل الحرب؛ وذلك بسبب معارضة الرأي العام الشديدة له التي لم تتجل فقط:

«من خلال أطنان الرسائل التي وصلت إلى الجرائد، بل من خلال المظاهرات الحاشدة التي قادها ترافلغار سكير»<sup>(98)</sup>

(96) من أوروبا وأمريكا، ص. 370 ترجمة المؤلف

(97) من أوروبا وأمريكا، ص. 372 ترجمة المؤلف

(98) من أوروبا وأمريكا، ص. 373 ترجمة المؤلف

أما الوزير الفرنسي، في المقابل، فقد بدا متفانلا لأنّه ضمن موافقة الأغلبية في البرلمان. ولذلك صرّح، حسب ما أورده مركيث، بأنّه :

«يجب أن نجعل الجنرال ناصرا يدفع غالبا تجرّوه على طرد الشركة من القنال»<sup>(99)</sup>

لكنّ الذي عاش فعلا حالة سيّئة جدّا فهو الرئيس عبد الناصر الذي كان ينام قليلا، ويتألّم وحيدا، الشيء الذي جعله أخيرا يتّخذ القرار الصبيانيّ حسب رأي ماركيث المتمثّل في «إغراق عدّة سفن ليحاصر القنال»<sup>(100)</sup>.

إنّ موقف مركيث من هذه الحرب بدا جليّا من خلال تحليلاته وتعليقاته على الحدث والمتمثّل في الرفض والإدانة. يكشف ذلك استعماله المتكرّر لعبارة "مغامرة السويس" كقوله :

«كان على السيد أونطوني إيدانان أن يشعر بأنّه وحيد في المغامرة. في مغامرة سيّئة الحظ»<sup>(101)</sup>، وأيضا «علقت الحكومة الفرنسية الاجتماع عندما تأكدت بأنها بقيت وحيدة في المغامرة»<sup>(102)</sup>.

وكذلك تأكّده على خطورة تلك الحرب التي كان يمكن أن تتسبّب في حرب عالمية ثالثة. ولعلّ عنوان المقال يدلّل على ذلك : "على بعد خمس دقائق من الحرب الثالثة". كما اعتبر الكاتب هذه الحرب كارثة عندما علّق على مذكرة الاتحاد السوفيتيّ المهذّدة باستعمال القوة ضدّ دول الحلف<sup>(103)</sup>. وأيضا يبرز إدانته لها برفضه للحجّة التي قدّمها الوزير البريطانيّ لدخول الحرب. قال :

«هذه ليست حربا - أعلن الوزير الأول-. إنها مجرد عمليّة بوليسيّة لضمان حرية التنقّل في القنال». غير أن هذه ليست سوى طريقة خاصّة بالبريطانيّين في تسمية الأشياء<sup>(104)</sup>.

كما اتّهم مركيث الحكومة البريطانيّة بالاعتداء على مصر من أجل أن تجد الأمم المتحدة عملا تعمله هناك، متبنّيا رأي أحد أبرز السياسيين البريطانيّين، بيفان، الذي أوضح بأنّ ذلك شبيه بالقول

(99) من أوروبا وأمريكا، ص. 375 ترجمة المؤلف

(100) من أوروبا وأمريكا، ص. 374 ترجمة المؤلف

(101) من أوروبا وأمريكا، ص. 373 ترجمة المؤلف

(102) من أوروبا وأمريكا، ص. 377 ترجمة المؤلف

(103) من أوروبا وأمريكا، ص. 377

(104) من أوروبا وأمريكا، ص. 377 ترجمة المؤلف

«أنّ اللصوص تعتدي على الأقفال لتجد الشرطة ما تفعله»<sup>(105)</sup>

### 3. حرب لبنان

#### 3. 1. إسرائيل والتعليمات النازية

حرب لبنان المقصودة هنا هي الحرب التي شنتها إسرائيل على لبنان ليلة الخامس من جوان سنة 1981 بجيشها الذي قال عنه مركيث بأنه «مختص في علم الهدم والإبادة»<sup>(106)</sup>. تندرج هذه الحرب، حسب مركيث، في نطاق السياسة الإسرائيلية القائمة على التعليمات النازية لوزيرها الأول السابق مينيحيم بيغين. فقد ذكر الكاتب تعليمتين نازيتين اعتمد عليها الإسرائيليون في حربهم ضدّ الفلسطينيين، وهما "الفضاء الحيوي" و"الحلّ النهائي للمعضلة اليهودية". فهتلر، تطبيقاً للتعليمة الأولى، عمل على توسيع إمبراطوريّته ما أمكنه ذلك؛ وأمّا التعليمة الثانية، فقد دفعته إلى أن يبيد الملايين من اليهود<sup>(107)</sup>. أكّد مركيث أن مينيحيم بيغين طبّق حرفيّاً هاتين التعليمتين، إذ عمل على :

«توسيع الفضاء الحيويّ للدولة الإسرائيلية والحلّ النهائي للمعضلة الفلسطينية»<sup>(108)</sup>

يرى بيغين، حسب مركيث، أنّ مشروعه النازيّ الإستراتيجيّ هذا يبدأ مع اتّفاق السلام الذي أمضاه سنة 1977 مع الرئيس المصري السابق أنور السادات. ويسمّي الكاتب هذا الاتّفاق بـ"اتّفاق السلام المنفرد في كامب ديفيد"، وعبارة "المنفرد" تشير بلا شك إلى عدم مشاركة بقية الدول العربيّة فيه. كما يذكر جائزة نوبل للسلام التي حصل عليها الرئيسان المصريّ والإسرائيليّ. غير أن النتائج كانت سلبيةً جدّاً بالنسبة للسادات لأنّها «كلّفته [...] الرفض الفوريّ للأمة العربيّة، ثم حياته بعد ذلك»<sup>(109)</sup>. كان موت السادات ، حسب ما يرى مركيث، مصدر قلق للبعض ورضاء للبعض الآخر. ففي أحد المؤتمرات العالميّة أشيع بأنّ ممثلي الولايات المتّحدة «سيطلبون دقيقة صمت ترحّماً على روح السادات»<sup>(110)</sup>، ممّا جعل ممثّل الجزائر يسارع بالتهديد بالانسحاب من المؤتمر.

(105) من أوروبا وأمريكا، ص. 383

(106) غابريال غارثيا ماركيثا، ملاحظات صحفية، ص. 383

(107) غابريال غارثيا ماركيثا، ملاحظات صحفية، ص. 383.

(108) ملاحظات صحفية، ص. 383 ترجمة المؤلف

(109) ملاحظات صحفية، ص. 383 ترجمة المؤلف

(110) ملاحظات صحفية، ص. 216 ترجمة المؤلف

### 3. 3. 2. ماركيت يفند الأسباب المعلنة للحرب

يقول ماركيت بأن الإسرائيليين يقدّمون سببين رئيسيين لهذه الحرب : السبب الأول هو اغتيال السفير الإسرائيلي في لندن الذي تنسبه إلى مقاومي منظمة التحرير الفلسطينية، والسبب الثاني هو قصف اللاجئين الفلسطينيين للجليل انطلاقاً من لبنان. لكنّ ماركيت يكذب هذه التبريرات بحجج دامغة لأنّه على علم بالمشروع الإستراتيجيّ البيغيني. أمّا بخصوص السبب الأول، فإنّ ماركيت يعتمد تصريحاً لمسؤول بريطانيّ (سكوتلاند يارد) برأ فيه منظمة التحرير الفلسطينية بقوله :

«إنّ الفاعلين الحقيقيين كانوا أعضاء في المنظمة المنشقة لأبي نضال الذين بلغ بهم الأمر في الأشهر الماضية إلى اغتيال عدّة قادة من منظمة التحرير الفلسطينية»<sup>(111)</sup>.

أما بخصوص السبب الثاني، فقد أكّد ماركيت بأنّ الفلسطينيين لم يقصفوا الجليل إلا مرةً أو مرتين وكانت الخسائر ضحيّة واحدة، كما أنّه كان : «رداً على القصف الإسرائيلي لمخيمات اللاجئين الفلسطينيين الذي تسبب في قتل عدّة مئات من المدنيين»<sup>(112)</sup>. إنّها حرب شديدة القسوة، لأنّها كما وصفها ماركيت «حرب بلا قلب»<sup>(113)</sup>. ولذلك مثّلت خسائرها كارثة، إذ قتل الإسرائيليون في الأسبوعين الأولين فقط «30.000 فلسطيني ولبنانيّ تقريباً، وحولوا نصف مدينة إلى ركام»<sup>(114)</sup>. أما الخسائر الإسرائيلية، فلم تتجاوز الثلاثمائة ضحيّة.

### 3. 3. 3. الغرب والكيل بمكيالين

قارن ماركيت موقف الغرب من الاجتياح الإسرائيلي للبنان سنة 1981 بموقفه من أحداث أخرى وقعت في نفس المدة، ليرى كيف أنّه محكوم بقانون الكيل بمكيالين. من بين تلك الأحداث المترامنة مع الاجتياح الإسرائيلي للبنان الانقلاب العسكري في بولونيا الذي أحدث هزة اجتماعية قوية في أوروبا<sup>(115)</sup>. ومن بين التحركات الشعبية التوقيع على رسالة على شرف بطولة الشعب البولونيّ من طرف أبرز مثقفي فرنسا وفتنانيها، وقد وقّعها ماركيت أيضاً، لأنّه كان موجوداً

(111) ملاحظات صحفية، ص. 384 ترجمة المؤلف

(112) ملاحظات صحفية، ص. 384 ترجمة المؤلف

(113) ملاحظات صحفية، ص. 384

(114) ملاحظات صحفية، ص. 358 ترجمة المؤلف

(115) ملاحظات صحفية، ص. 384



هناك في تلك الفترة<sup>(116)</sup>. وتعليقا على حدث آخر، وهو دخول الجيش الأرجنتيني إلى جزر الماليفيناس، ذكر مركيث كيف أن مجلس الأمن تحرك دون أن ينتظر 48 ساعة لكي يرغم تلك الجيوش على الانسحاب. كما أن المجموعة الاقتصادية الأوروبية «لم تفكر كثيرا كي تفرض عقوبات تجارية على الأرجنتين»<sup>(117)</sup>.

في مقابل ذلك، أكد مركيث أنه لم يصدر أي رد فعل من القوى الحية والمؤسسات الأوروبية والغربية، بل حدث :

«صمت عام تقريبا حتي بين أبرز مساندي بولونيا، رغم أنه لا أعداد الموتى ولا حجم الدمار يسمح بأي إمكانية للمقارنة بين مأساة البلدين، لبنان وبولونيا»<sup>(118)</sup>.

لم تأمر أي من المؤسسات المذكورة الجيش الإسرائيلي بالانسحاب، الشيء الذي جعل مركيث يعتبر الحادثة درسا مثيرا للقلق<sup>(119)</sup>.

من ناحية أخرى حاول مركيث التعرف على القوى التي كان يمكن أن تحول دون وقوع ذلك الاجتياح، فوجدها ثلاثا : حكومة الرئيس ريغن التي كان باستطاعتها إيقافه، لكنها كانت «المتواطئ الخدم للعصاية الصهيونية»، الاتحاد السوفيتي الذي يعتبر صديق العرب أظهر «حذرا غير مفهوم تقريبا». والعالم العربي الذي كان يعاني من الانقسام لمع بخموله وصمته<sup>(120)</sup>.

## خاتمة

إن العلاقة بين غبريال غرثيا مركيث والعالم العربي علاقة أخذ وعطاء. فحضور العربي المكتف نسبيا سواء في أعماله الأدبية أو مقالاته الصحفية إنما يعود إلى فضل العالم العربي وثقافته عليه. إن كان كتاب ألف ليلة وليلة قد ساعده كما اعترف هو- في كتاباته الأدبية وقاده، إلى جانب تأثيرات أخرى، إلى نحت أسلوبه الخاص المعروف بـ"الواقعية السحرية"، فإن الجزائريين هدوه إلى فن التمرد والثورة في مدرسة التهميش والحرمان والإقصاء الباريسية. معهم عاش تجربة السجن الذي اعترف بأنه كان يعتبره عارا حقيقيا قبل ذلك كما هو الشأن بالنسبة لبقية الأمريكيين اللاتينيين أيضا.

(116) ملاحظات صحفية، ص. 385

(117) ملاحظات صحفية، ص. 385 ترجمة المؤلف

(118) ملاحظات صحفية، ص. 385 ترجمة المؤلف

(119) . ملاحظات صحفية، ص. 385 ترجمة المؤلف

(120) ملاحظات صحفية، ص. 385

إن المكانة المرموقة التي يتمتع بها مركيث في العالم جعلت كل أعماله تقريبا تترجم إلى مختلف لغات الدنيا. وكما حملت للناس العديد من الصور والأفكار عن القارة الأمريكية، فإنها بلا ريب قدّمت لهم صورة العربي المتفاني في عمله وصاحب القيم الرفيعة من وفاء ونبل وحبّ للناس مثل السوري مويباس. لقد أثر أسلوبه في العديد من الكتاب المعاصرين، ولم يسلم العالم العربي من هذا التأثير طبعاً، حتّى ذهب أحدهم إلى اعتباره محرراً للمبدع العربي بأسلوبه الجديد في الكتابة، فقد علّمه طريق التجديد والحداثة، وقدم له عالماً سحرياً شبيهاً بعالم ألف ليلة وليلة<sup>(121)</sup>. كما أعتبر ثاني أكثر الكتاب العالميين تأثيراً في القصّاصين العرب<sup>٢٢</sup>.

وأخيراً تجدر الإشارة إلى أن البحث في موضوع الحضور العربي في آداب أمريكا اللاتينية، على صعوبة سلك هذا الطريق، يساهم في كسر هواجس خوف الشعوب بعضها من بعض، باعتبار أنّ كل مجهول مرهوب، و يمدّ دون شكّ قنوات الحوار والتعارف لمصلحة السلم والتعاون بين الحضارات والأمم.

عمر العويني

## المراجع

### المصادر

- GARCÍA MÁRQUEZ, Gabriel : El otoño del patriarca. 1ª ed. Barcelona, Plaza & Janes Editores, 1975, (5ª ed. 1999).
- \_\_\_ : Cien años de soledad. 1ª ed. Madrid, Editorial Espasa Calpe, 1982, (13ª ed. 1994), [p.448]
- \_\_\_ : La mala hora. 1ª ed. [s. f.], [s. l]. 5ª ed. Barcelona, Editorial Bruguera, 1983, [p. 217].
- \_\_\_ : El coronel no tiene quien le escriba. 1ª ed. Madrid, Mondadori, 1987. (7ª ed. 1991), [p. 86].
- \_\_\_ : Crónica de una muerte anunciada. 1ª ed. Madrid, Mondadori, 1987, (13ª ed. 1990) [p. 118].
- \_\_\_ : De Europa y América Obra periodística 3 1955-1960. 1ª ed. Barcelona, Mondadori. 1992. [p. 741]
- \_\_\_ : Notas de prensa Obra periodística 5 1961-1984. 1ª ed. Barcelona Mondadori. 1999, [p. 633].
- \_\_\_ : Vivir para contarla. 1ª ed. Barcelona, Mondadori, octubre de 2002, (2ª ed. Octubre de 2002), [p. 579].
- \_\_\_ : Memoria de mis putas tristes. 1ª ed. 2004, Barcelona, Mondadori, [p. 109].

121 ذهبية خميس المهيري، الحوار الثقافي العربي الإيروأمريكي، ص. 123.

## المؤلفات النقدية

- ALESCO Organización Árabe para la Educación, la Cultura y las Ciencias :  
.Diálogo intercultural árabe-iberoamericano . Aportaciones recíprocas y  
confluencias culturales.Actas del Encuentro por el Diálogo Internacional  
Arabo- Iberoamericano. Comité científico : Dr. Ridha Tlili. Traducción al  
español : Dr. Mohamed Néjib ben Jemia y Dr. Tawfik Limam, 1ª ed. Túnez,  
10-12 de diciembre de 2002. [p.395]
- G. EARLE Peter : Gabriel García Márquez, 1ª ed. 1981, Madrid, Taurus  
Ediciones, (2ª ed. 1982). [p. 148]
- MACÍAS Sergio : Presencia árabe en la literatura latinoamericana. 1ª ed. 1995,  
Santiago de Chile, Editorial Universitaria, Zona Azul.
- OLGUÍN TENORIO Myriem y PEÑA GONZÁLEZ Patricia : La inmigración  
árabe en Chile. 1ª ed. 1990, Chile, Instituto Chileno-Árabe.

## وثائق الكترونية

- AZCÁRATE, GRACIELA : «Historia de familia », <[http :  
//www.rootsweb.com/~domw gw/arabesamerica.htm](http://www.rootsweb.com/~domw gw/arabesamerica.htm)>
- DE WIKIPEDIA, «Guerra de Suez»  
l<[es.wikipedia.org/wiki/Guerra\\_de\\_Suez](http://es.wikipedia.org/wiki/Guerra_de_Suez)>
- El Sitio del Patrimonio Cultural Chileno : «Árabes en Patronato», marzo de  
2005, <[http : //www.nuestro.cl/notas/rescate/patronato1.htm](http://www.nuestro.cl/notas/rescate/patronato1.htm)>
- RADA SAKIA HASSAN : «Los musulmanes de Colombia», 04/02/2005 l<[http  
://www.webislam.com/numeros/2005/277/noticias/musulmanes\\_  
colombia.htm](http://www.webislam.com/numeros/2005/277/noticias/musulmanes_colombia.htm)>
- SIN Autor : «Inmigración sirio-libanesa en Colombia»,  
< [http : //colombiarabe.online.fr/](http://colombiarabe.online.fr/)>
- URBINA NICASIO : «Las mil y una noches y Cien años de soledad :  
falsas presencias e influencias definitivas», marzo  
1992[www.artsci.uc.edu/collegemain/faculty\\_staff/profile\\_details.aspx?ePID  
=MTEyMzg4](http://www.artsci.uc.edu/collegemain/faculty_staff/profile_details.aspx?ePID=MTEyMzg4)